ANTONIO GRAMSCI

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA

Prólogo de
MANUEL SACRISTÁN

26-XI-87.

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título original:
[Introduzione allo studio della filosofia]
Quaderno 11 (XVIII) 1932-1933
QUADERNI DEL CARCERE
Edición crítica del Instituto Gramsci al cuidado de Valentino Gerratana

Traducción castellana de MIGUEL CANDEL

Cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-262-7
Depósito legal: B. 20.736 - 1985
Impreso en España
1985.—Novagráfik, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

EL UNDÉCIMO CUADERNO DE GRAMSCI EN LA CÁRCEL[1]

Los *Cuadernos* que escribió Antonio Gramsci en la cárcel de Turi (cerca de Bari, en la Apulia) entre 1929 y 1933 y luego en clínicas de Formia y Roma desde aquella fecha hasta 1935, o quizás algo más tarde, fueron primeramente editados por Felice Platone, bajo la inspiración y con la colaboración de Palmiro Togliatti, a partir de 1948. Esa edición, que fue traducida al castellano en la Argentina, no reproducía los *Cuadernos* tal como son, sino que reagrupaba temáticamente los trozos para conseguir volúmenes relativamente monográficos. Eso hacía, sin duda, más fácil y agradable la lectura de los textos, pero alejaba de la real composición de los *Cuadernos*. En 1975 apareció la edición crítica de éstos tal como fueron escritos. Dirigió la edición crítica Valentino Gerratana, persona particularmente capacitada para la tarea, no siempre fácil. De esta edición existe traducción castellana publicada por la editorial mexicana ERA.

1. El cuaderno traducido en este volumen es el 11.° según la numeración cronológica de la edición crítica dirigida por Valentino Gerratana (Einaudi, Turín, 1975, 4 vols.). En la numeración establecida con intención puramente práctica por Tatiana («Tania») Schucht (la cuñada de Gramsci y la persona que más cerca estuvo de él, física y moralmente, durante los años de presidio) en 1937, inmediatamente después de la muerte del enfermo, este cuaderno llevaba el número romano XVIII.

El proceso de Gramsci, que terminó con una condena a 20 años, 4 meses y 5 días de presidio, estaba destinado a destruir al hombre, como redondamente lo dijo el fiscal, Michele Isgrò: «Hemos de impedir funcionar a este cerebro durante veinte años». Por eso los *Cuadernos de la cárcel* no valen sólo por su contenido (con ser éste muy valioso), ni tampoco sólo por su contenido y por su hermosa lengua, serena y precisa: valen también como símbolos de la resistencia de un «cerebro» excepcional a la opresión, el aislamiento y la muerte que le procuraban día tras día sus torturadores. El mismo médico de la cárcel de Turi llegó a decir a Gramsci, con franqueza fácilmente valerosa, que su misión como médico fascista no era mantenerle en vida. El que en condiciones que causaron pronto un estado patológico agudo Gramsci escribiera una obra no sólo llamada a influir en generaciones de socialistas, sino también, y ante todo, rica en bondades intrínsecas, es una hazaña inverosímil, y los *Cuadernos* son un monumento a esa gesta.

Si no existieran en castellano varias antologías de textos de Gramsci, más la edición completa mencionada, la edición de un cuaderno aislado tendría sus inconvenientes. Pero como Gramsci tiene ya cierta presencia en nuestra lengua, este volumen va a ofrecer la gran ventaja de permitir la lectura seguida de un texto coordinado de Gramsci con la continuidad y la unidad con las que él lo concibió. Desde este punto de vista la elección del cuaderno 11.° es muy acertada, por su contenido y por el hecho de que es uno de los cuadernos menos retocados y corregidos por Gramsci. (La crítica gramsciana distingue tres estadios de redacción en el conjunto de los *Cuadernos* y en cada uno de ellos. Pero la distinción no tiene prácticamente importancia para el cuaderno.)

Los «Cuadernos de la cárcel»

Gramsci toma muy poco después de su detención la decisión de dedicarse a un estudio sistemático, por más que fragmentario e incompletable, como él mismo dice, por tener que trabajar sin los medios requeridos. Ya en la cárcel milanesa de San Vittore (a la que había sido trasladado, en espera del proceso, desde su destierro en la isla de Ustica y tras una breve estancia anterior en la cárcel de Regina Coeli de Roma), Gramsci entiende esa tarea como la manera que le es más connatural de realizar la comprensión que tiene de sí mismo y de su situación: «No quiero hacer ni de mártir ni de héroe. Creo que soy sencillamente un hombre medio, que tiene sus convicciones propias y no las vende por nada del mundo». El trabajo en los *Cuadernos* es a la vez un reexamen de esas convicciones, para articularlas más ampliamente, y un intento de reconstruir la cultura del movimiento comunista del que ha sido dirigente hasta su detención. La más conocida de las ideas de Gramsci, la «cuestión de la hegemonía», tiene que ver con su convicción de que la derrota de la clase obrera italiana y europeo-occidental en el momento revolucionario de la primera posguerra mundial era explicable, entre otras cosas, por su falta de autonomía cultural.

Pero en la cárcel de San Vittore Gramsci no tiene ni medios ni permiso para escribir, ni tampoco energía para hacerlo. Aparte de leer literatura (principalmente narrativa), sólo puede concentrar la atención en el estudio de las lenguas. Y, sin embargo, ya poco más de un mes después de su llegada a San Vittore (el 7 de febrero de 1927) había redactado su primer plan de trabajo en la cárcel; lo anotó en una carta, larga y muy recordada, a su cuñada Tania, fechada el 19 de marzo de 1927. El plan contiene cuatro asuntos de estudio: los intelectuales italianos del siglo XIX, la lingüística comparada (rela-

cionada con la especialidad académica de Gramsci), el teatro de Pirandello y el gusto literario popular.

Cuando se conoce lo que luego ha hecho Gramsci, esos cuatro asuntos no resultan nada inconexos: todos se integran en la cuestión de la hegemonía, de la vertiente cultural del poder.

Pero durante su estancia en San Vittore Gramsci se siente todavía demasiado provisional en espera del proceso, y aún afectado por la novedad que es la cárcel, y demasiado nervioso por causa de su susceptibilidad enfermiza respecto de incidentes triviales de la vida de los presos y de su partido, incidentes que adquieren en la cabeza de Gramsci obsesivas dimensiones bastante neuróticas.

En cualquier caso, la redacción de los *Cuadernos* no empieza sino en la cárcel de Turi, después del proceso, el 8 de febrero de 1929, fecha con la que abre el cuaderno 1.º. A esa fecha sigue el rótulo «Notas y Apuntes», y a éste las menciones «Cuestiones principales». Esas cuestiones, que constituyen el segundo plan de trabajo de Gramsci en la cárcel, son dieciséis, desde la teoría de la historia y la historiografía hasta neogramática y neolingüística, pasando por la Acción Católica, el concepto de folclore y otros asuntos más, todos de importancia para los intereses políticos, sociales y teóricos de Gramsci desde su época de redactor de *L'Ordine Nuovo*.

El segundo plan no ha sido el último; en la carta a Tania Schucht del 17 de noviembre de 1930 hay una exposición muy breve que permite apreciar con claridad la intención teórica y política del trabajo de los *Cuadernos*: «Me quedo con tres o cuatro asuntos principales, uno de los cuales es la función cosmopolita que han tenido los intelectuales italianos hasta el siglo XVIII, cuestión que se divide en muchas secciones: el Renacimiento y Maquiavelo, etc.». Gramsci deja ahí colgando el hilo de la enumeración de cuestiones, pero el modo como empieza el párrafo indica una concentración en torno al

asunto principal para él —la «formación del espíritu público», la «hegemonía» y el papel de los intelectuales en ella— del cual van a ser «secciones» todos los demás.

El cuarto y definitivo plan de trabajo (aunque también sufrió ligeras modificaciones) es de 1931. Encabeza el cuaderno 8.º (Cárcel de Turi, 1931-1932), al modo como el segundo plan abría el cuaderno 1.º. Gramsci titula el conjunto: «Notas sueltas y apuntes para una historia de los intelectuales italianos». Luego pone cinco observaciones de método, inspiradas por el escrúpulo de una persona que sabe lo que es trabajo científico, pero tiene que escribir sin disponer de sus requisitos. Y a esas observaciones sigue una enumeración de los «Ensayos principales» que habían de componer el conjunto: «*Introducción general*. El desarrollo de los intelectuales italianos hasta 1870: períodos. — La literatura popular de las novelas por entregas. — Folclore y sentido común. — La cuestión de la lengua literaria y de los dialectos. — Los nietecitos del Padre Bresciani. — Reforma y Renacimiento. — Maquiavelo. — La escuela y la educación nacional. — La posición de B. Croce en la cultura italiana hasta la guerra mundial. — El Risorgimento y el Partito d'Azione. — Ugo Foscolo en la formación de la retórica nacional. — El teatro italiano. — Historia de la Acción Católica: católicos integristas, jesuitas, modernistas. — El municipio medieval, fase económico-corporativa del estado. — Función cosmopolita de los intelectuales italianos hasta el siglo XVIII. — Reacciones a la falta de un carácter nacional-popular de la cultura en Italia: los futuristas. — La escuela única y lo que significa para toda la organización de la cultura nacional. — El "Lorianismo" como uno de los caracteres de los intelectuales italianos. — Maquiavelo como técnico de la política y como político integral o en acto.

»*Apéndices*: Americanismo y fordismo.»

Por último, después de haber dejado un blanco en la página (lo cual, junto con el plural de "Apéndices", sugiere que

quería completar la lista de éstos), Gramsci decide reagrupar las cuestiones:

«Reagrupación de la materia.

1.° *Intelectuales. Cuestiones de la escuela.*
2.° *Maquiavelo.*
3.° *Nociones enciclopédicas y cuestiones de cultura.*
4.° *Introducción al estudio de la filosofía y notas críticas a un Ensayo popular de sociología.*
5.° *Historia de la Acción Católica. Católicos integristas - jesuitas - modernistas.*
6.° *Miscelánea de notas varias de erudición (Pasado y presente).*
7.° *El* Risorgimento *italiano (en el sentido de* L'Età del Risorgimento italiano *de Omodeo*, pero insistiendo en los motivos más estrictamente italianos).
8.° *Los nietecitos del Padre Bresciani. La literatura popular. (Notas de literatura.)*
9.° *Lorianismo.*
10.° *Apuntes sobre periodismo.*»

El undécimo cuaderno cubre exactamente el punto 4.° de ese programa definitivo. El programa mismo, ya por su sola existencia, es uno de los sillares de ese monumento que decía antes: Gramsci lo ha escrito muy poco después de la primera gran crisis de su organismo en la cárcel. Su correspondencia permite apreciar que los síntomas se acumulaban; el 20 de julio de 1931 escribe a Tania: «Doy vueltas por la celda como una mosca que no sabe dónde irse a morir, como dicen en Cerdeña». Y siete días después: «me molesta más un estado permanente que se puede describir en resumen como evaporación del cerebro: cansancio general, incapacidad de concentrar la atención, relajación de la memoria, etc.». Por último, el 3 de agosto escribe a Tatiana casi una renuncia a seguir pensando y escribiendo:

> Se puede decir que ahora ya no tengo un verdadero programa de estudios y de trabajo, y eso es, naturalmente, lo que tenía que pasar. Yo me había propuesto reflexionar acerca de una serie de cuestiones, pero era inevitable que, llegadas a cierto punto, esas reflexiones tuvieran que pasar a la fase de documentación, y, por lo tanto, a una fase de trabajo y de elaboración que requiere grandes bibliotecas.

A la una de la mañana de aquel día Gramsci había tenido su primer vómito de sangre. Sin embargo, muy pocos días después empezaba el cuaderno 11.° (ya bajo el plan definitivo), el cual abría el segundo período de los *Cuadernos de la cárcel.* Ya entonces, semejantes esfuerzos de la voluntad arraigaban en una sabiduría muy diferente del voluntarismo doctrinario de sus años mozos; el 3 de julio había escrito a Tania: «ahora, por el contrario, siento toda la mezquindad, la aridez, lo sórdido de una vida que sea exclusivamente voluntad».

La composición de los *Cuadernos de la cárcel* ha ocurrido en tres períodos, hoy claramente distinguibles tras su cuidadosa datación por Valentino Gerratana. Durante el primer período, desde que, conseguido el permiso para escribir en la celda, abre el primer cuaderno el 8 de febrero de 1929, Gramsci emprende (no se puede decir 'escribe' porque casi todos los cuadernos tienen rectificaciones o añadidos posteriores a la época de su redacción básica) diez cuadernos, tres de los cuales contienen sólo ejercicios de traducción. Durante el segundo período, desde la crisis de agosto de 1931 hasta su traslado de la cárcel de Turi a la de Civitavecchia, abre otros diez cuadernos, más uno de traducciones. De modo que corresponden a los años pasados en la cárcel de Turi 24 cuadernos, cuatro de los cuales dedicados a traducciones. Hay un tercer

período que comienza el 7 de diciembre de 1933, cuando, tras unas semanas en la cárcel de Civitavecchia, ingresa en una clínica de Formia en condición de presidiario, y termina presumiblemente en agosto de 1935, año y medio antes de su muerte; en este tercer período Gramsci ha empezado doce cuadernos más que quedaron muy incompletos.

Todos los cuadernos están escritos «arrancando jugo incluso a un nabo», como escribió él mismo, casi sin materiales; y conquistando tiempo y vida a una salud endeble y, muy pronto, a la enfermedad aguda. El 29 de agosto de 1932, fecha en la cual no estaría terminado el cuaderno 11.º, Gramsci escribe a Tania:

> He llegado a un punto tal que mi capacidad de resistencia está a punto de derrumbarse completamente, no sé con qué consecuencias. Estos días me siento peor que nunca; hace más de ocho días que no duermo más de tres cuartos de hora por la noche, y hay noches enteras en las que no pego ojo ... el complejo de la existencia se hace insoportable, de modo que cualquier salida, aunque sea la más peligrosa y accidentada, es preferible a la continuación del presente estado.

Menos de un año después, el 16 de marzo de 1933, escribe a Tatiana en un estado de irritación que revela la gravedad del sufrimiento que lo provocaba: «Tú no has comprendido que verdaderamente estoy acabado, que después de más de dos años de desgaste lento, pero implacable y que aún continúa, se me han agotado las reservas [...].» El 7 de marzo, meses después de su segundo vómito de sangre, Gramsci había sufrido un desvanecimiento. El día 20 de aquel mes consiguió Tatiana Schucht que un médico decente —no el de la cárcel que declaraba su deseo de que Gramsci muriera cuanto antes— le visitara en Turi. El médico diagnosticó muchos males:

> Yo infrascrito, declaro que Antonio Gramsci, preso en Turi, sufre de mal de Pott, tiene lesiones tuberculosas en el lóbulo superior del pulmón derecho que han provocado dos hemoptisis, una de las cuales en cantidad notable y seguida de fiebres muy altas durante varios días; sufre de arterioesclerosis con hipertensión arterial. Ha tenido desvanecimientos, con pérdida del conocimiento y parafasia, que ha durado varios días. Desde el mes de octubre de 1932 ha perdido siete quilos; sufre de insomnio y no puede ya escribir como hasta ahora. Gramsci no podrá sobrevivir mucho tiempo en las actuales condiciones; considero necesario su traslado a un hospital civil o una clínica, salvo que sea posible concederle la libertad provisional. En fe de lo cual firmo. UMBERTO ARCANGELI

La repercusión internacional de ese diagnóstico contribuyó probablemente a que el gobierno se decidiera a enviar a Turi un inspector sanitario (otro funcionario fascista que dictaminó que Gramsci estaba suficientemente bien atendido en Turi), y luego, finalmente, a disponer su traslado a la enfermería de la cárcel de Civitavecchia primero y, más tarde, a una clínica privada de Formia.

En ese segundo período de tanto sufrimiento están escritos los cuadernos 11.º-15.º y parte del 16.º. Por lo demás, tampoco fueron mucho mejores las condiciones en las que Gramsci escribió los diez primeros cuadernos. Él mismo dejó a este respecto una descripción de su vida en la cárcel —que es también la historia de los *Cuadernos*— apenas se recuperó un poco de la grave crisis del 7 de marzo de 1933:

> Imagínate que salí de una posición 100, con 100 de fuerza y 100 de peso que sostener. Llega una primera crisis: desde la posición 100 se derrumba uno a la 70, con 70 de fuerza, pero con los mismos 100 de peso. Hay una reacción; se vuelve a subir, pero ya no hasta 100, sino sólo

> hasta 90 de fuerza. Así se sigue de crisis en crisis, con reacciones cada vez más difíciles, porque el peso que hay que aguantar aumenta absoluta y relativamente y las fuerzas destruidas no se reconstituyen ya. Hoy creo que, con gran esfuerzo, me he remontado hasta una posición 60 (después del 7 de marzo) y tal vez sea demasiado optimista, pero estoy convencido de que la próxima vez —que no creo que esté muy lejana [...]— el derrumbamiento será tal que no conseguiré ya evitar quedarme inválido permanentemente (por lo demás, ya esta vez no he recobrado el uso fácil de las manos). (A Tania, 29 de marzo de 1933.)

Como era de esperar, ese estado físico influyó en un estado mental muy agitado. Uno de sus camaradas de la cárcel, Giovanni Lay, contó algo de ello al publicar sus recuerdos en el número de *Rinascita* del 20 de febrero de 1965:

> A menudo [Gramsci] estaba nervioso, irascible, incluso a veces descortés, y esto ocurría cuando no había dormido por la noche. [...] Le dije que incluso los camaradas que estaban de acuerdo con él sobre cuestiones políticas desaprobaban su actitud puntillosa.

El estudio de la vida y los escritos de Gramsci (de todos los escritos) sugiere una cierta fragilidad neurótica, al menos desde los meses que pasó en la cárcel milanesa de San Vittore (7 de febrero de 1927 a 11 de mayo de 1928), como lo indica sobre todo el incidente motivado por una inocente carta de Ruggiero Grieco, con cuya narración no vale la pena apartarse del hilo de los *Cuadernos*, aunque acaso le valga un pequeño testimonio: al comunicar a un dirigente comunista italiano ya muerto, Colombo, esa sospecha acerca de la situación mental de Gramsci, me contestó: «Certo! Tutti i Gramsci sono pazzi!» ('¡Claro! ¡Todos los Gramsci están locos!').

Tanto la previsión del largo encarcelamiento (Gramsci no pensaba en la veintena de años que le cayó, pero sí en una condena a catorce años) cuanto los muchos y graves sufrimientos han tenido que influir en el modo como Gramsci entendió y planeó su trabajo en la cárcel. La previsión del largo encarcelamiento (Gramsci no compartió nunca la ingenua esperanza en una pronta caída del fascismo, enfermedad —¿o señal de salud?— frecuente en los militantes obreros presos) es probablemente responsable de la decisión de emprender un estudio de amplias dimensiones y largo respiro. A este propósito conviene aclarar un equívoco frecuente que ha influido mal en la comprensión de los *Cuadernos*; se trata de la interpretación de la afirmación de Gramsci según la cual quería utilizar los años de cárcel en hacer una obra «para la eternidad», *für ewig*. Frecuentemente se ha entendido esa expresión al pie de la letra, como si el *grande intellettuale*, al que la agitación de una vida de lucha política había impedido hasta entonces dar lo que —por remedar el lenguaje de la Academia— podría llamarse «sazonados frutos», respirara aliviado al ingresar —¡por fin!— en la cárcel, donde podría dar «grávida rotundidad» a su pensamiento.

Es imprescindible deshacerse de esa necia interpretación del *für ewig* si se quiere entender los *Cuadernos*. Precisamente la calidad de éstos permite barruntar la importancia de lo que se perdió al entrar Gramsci en la cárcel para no salir de ella sino moribundo. La aspiración del fiscal no se cumplió del todo, pero sí en buena parte: no querer verlo es empeñarse en mirar a través de un cursi vidrio rosa una vida tan trágica como la de Gramsci. Él mismo supo muy bien que la situación en la que se encontraba era la más desfavorable para un trabajo intelectual concorde con sus capacidades y sus preocupaciones. Ya se han traído aquí a colación unas líneas de la carta en la que Gramsci considera que las circunstancias de la cárcel acabarán por dejarle sin plan de trabajo y le impedirán terminar el ya realizado. En el momento de su detención,

Gramsci era un dirigente político influyente también por sus escritos. Sólo recordando este aspecto del anterior hacer de Gramsci se puede ver su situación en la cárcel y, con ella, la naturaleza de los *Cuadernos*, según una perspectiva análoga, al menos, a la que verosímilmente fue la de su propio autor. Éste, que desde el primer momento pensó que moriría preso, y hasta en algún momento creyó morir inmediatamente, escribió en realidad con «amarga ironía» su recuerdo pascoliniano, la expresión «para la eternidad».

Ya el contexto de la carta a Tania (del 19 de marzo de 1927, apenas llegado a la cárcel de San Vittore) en el que se encuentra la frase es inequívocamente autoirónico. Dice así: «Estoy obsesionado (fenómeno, según creo, característico de los presos) por esta idea: que habría que hacer algo *für ewig*, de acuerdo con una compleja concepción de Goethe que, según recuerdo, atormentó mucho a nuestro Pascoli». En los mismos *Cuadernos* se puede rastrear un uso irónico de la cita que basta para refutar la interpretación enfática del *für ewig*. Gramsci insiste en que los ensayos que provisionalmente prepara en sus *Cuadernos* están dirigidos a unos lectores determinados ideológicamente, principalmente a los cuadros del organismo social que son los intelectuales (en el sentido sociológico de la palabra). Pues bien, en un paso del cuaderno 8.° la expresión «para la eternidad» se encuentra usada, a propósito de ese asunto de cuál es el lector al que se dirige, del siguiente modo: «uno se puede equivocar acerca de la "media" de los lectores a los que se dirige, y entonces trabaja en el vacío, "para la eternidad"».

Por lo demás, basta una lectura del poema de Pascoli al que se refiere Gramsci para comprobar que estaba usando la expresión «para la eternidad» (o «para siempre», como dice Pascoli) con ironía un tanto siniestra, y que estaba muy lejos de desear, satisfecho, calma para producir una obra académica sistemática (como parece que se lo han creído varios comentaristas incapaces de imaginarse una cárcel fascista). Se trata del poema «Per sempre» de los *Canti di Castelvecchio*. He aquí una versión literal de la 8.ª edición (Bolonia, 1917), que es de suponer fuera la usada por Gramsci:

¿Te odio?!... No te amo, ya lo ves,
No te amo... ¿Te acuerdas de aquel día?
Muy lejos llevaban los pies
a un corazón que pensaba en la vuelta.
Y así volví... y tú no estabas.
Había en la casa un eco del ayer,
de un largo prometer. Y conmigo
me llevé de tí sólo aquel eco:
¡PARA SIEMPRE!

No te odio. Pero el eco callado
de aquella infinita promesa
viene conmigo y mueve el corazón
con el cortado palpitar de las horas;
gime en el corazón con el grito
del pájaro implume caído del nido:
¡PARA SIEMPRE!

No te amo. Miré sonriendo
la flor de tu blando rostro.
Tiene todos tus ojos, pero el rostro...
no es tuyo. Y besé la carita desconocida
sin sobresalto de la sangre.
Le dije: «Y a mí, ¿me quieres?».
«¡Sí, mucho!» Y fijó tus ojos en mí.
«¿Para siempre?» le dije. Me dijo:
¡PARA SIEMPRE!

Respondí: «Eres niña y no sabes
lo que quiere decir Para siempre».
Contestó: «¿No sé lo que es?».

Para siempre quiere decir *Morir*...
sí: dormirse en la noche:
quedarte tal como estabas
¡PARA SIEMPRE!

Hay otro asunto que ilustra bien, en cambio, la evolución de Gramsci en la cárcel bajo la influencia de su situación y de su esfuerzo: es su percepción del tiempo, concepto que, con el de orden, es probablemente uno de los dos que más íntimamente vertebran su pensamiento: el orden era para Gramsci —su revista se llamó *L'Ordine Nuovo*— el fruto de la revolución social que ha de superar el desorden de la sociedad capitalista; y la cuestión del tiempo es de gran importancia para alguien que piensa en una transformación social. Sus ideas acerca de la noción de orden no cambian en la cárcel: todavía en 1933, precisamente en el cuaderno 11.°, desarrolla la crítica de Marx al «socialismo utópico» escribiendo: «Es más difícil instaurar un orden intelectual colectivo que inventar arbitrariamente principios nuevos y originales». Y al final del mismo cuaderno aparece la concepción revolucionaria que es propia de Gramsci desde la época de *L'Ordine Nuovo*: «Pero desde el momento en que un grupo subalterno se hace realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, un nuevo tipo de sociedad...». Esa idea se diferencia sólo por su historización o relativización de lo que había escrito a los veintiséis años en *La Città Futura*: «Los socialistas no tienen que sustituir un orden por otro. Tienen que instaurar el orden en sí».

Pero no ocurre lo mismo con la otra noción vertebral del pensamiento de Gramsci, la del tiempo. En el idealismo juvenil de Gramsci el tiempo tiene sólo una existencia de sombra; en el periódico *Il Grido del Popolo* había escrito el mismo año: «el pensamiento revolucionario niega el tiempo como factor de progreso». El preso de cuarenta y dos años escribe en el cuaderno 15.° (1933):

> Se oye decir: «Ha resistido cinco años, ¿por qué no seis? Podía resistir un año más y triunfar» [...] la verdad es que el hombre del quinto año no es el del cuarto, del tercero, del segundo, del primero, etc.; es una personalidad completamente nueva, en la cual los años transcurridos han demolido precisamente los frenos morales, las fuerzas de resistencia que caracterizaban al hombre del primer año.

Y por las mismas fechas, en una carta a Tatiana Schucht del 2 de julio de 1933, Gramsci se expresa al respecto con estilo de filósofo moral:

> No tengo nada que decir ni a ti ni a nadie. Estoy vacío [...] Ya no se puede hacer nada. Si alguna otra vez te ocurre en la vida el tener experiencias como la que has tenido conmigo, créeme, el tiempo es lo más importante: es un simple pseudónimo de la vida misma.

Conviene recordar que durante esos duros meses del verano de 1933 y los siguientes, agravadas sus dolencias y en espera del posible traslado a un hospital penitenciario, Gramsci ha seguido trabajando en sus *Cuadernos* y ha empezado doce más. Hasta muy al final se está batiendo Gramsci, sin duda ya en retirada del gran teatro del mundo —del «mundo grande y terrible», como él decía—, pero no está acabado ni intelectual ni moralmente. En el trance del traslado de la cárcel de Turi a la enfermería de la cárcel de Civitavecchia, Gramsci ha mostrado por su conducta en qué aprecio tenía realmente a sus *Cuadernos*, a pesar de su sensación, expresada pocos meses antes, de no tener ya nada que decir a nadie. Hay un valioso testimonio sobre esto de Gustavo Trombetti, otro preso comunista de la cárcel de Turi. Trombetti había sido

designado por el director de la cárcel para acompañar a Gramsci en su celda a raíz de la última crisis grave de éste en aquel presidio. Por eso estuvo Trombetti ayudando a Gramsci a preparar su equipaje la noche del 18 al 19 de noviembre de 1933:

> Acompañados por el funcionario de la prisión encargado del almacén, nos dirigimos a éste y preparamos su equipaje. Mientras él, de acuerdo conmigo, distraía al funcionario charlando, yo metí los 18 cuadernos manuscritos en el baúl, entre las demás cosas [...] De vuelta a la celda, Gramsci no pudo dormir durante el resto de la noche, diciendo que no nos volveríamos a ver. [...] Hacia las seis de la mañana, que era aún noche cerrada, llegó la escolta armada. [...] Le mandaron subir a un coche [...] Le puse la maleta al lado, nos abrazamos y el coche salió, tragado por la oscuridad. [...] Lloré como no lo había hecho en mucho tiempo. (Gustavo Trombetti lo contó así a Lucio Lombardo Radice y G. Carbone, los cuales publicaron su testimonio en su *Vita di Antonio Gramsci*, Roma, 1952, p. 232.)

En fecha ya tan tardía como el invierno de 1935, después de la última crisis anterior a su muerte, Gramsci escribe a su lejana compañera Julia Schucht, que está en Moscú:

> cuando pienso en todas esas cosas y en que nuestra vida, desde hace tantos años (casi una cuarta parte de mi existencia y más de un cuarto de la tuya), se desarrolla tan separada de la mía, no me siento muy alegre. Y, sin embargo, hay que resistir, aguantar, intentar hacerse fuerte. Por lo demás, lo que ha ocurrido no era del todo imprevisible; tú, que recuerdas tantas cosas del pasado, ¿recuerdas cuando te decía que «me iba a la guerra»? Tal vez no era muy serio por mi parte, pero era la verdad, y en realidad así yo lo sentía. Y te quería, te quería mucho. (25 de noviembre de 1935.)

El testimonio más sugestivo del momento en que Gramsci se pone ya en su muerte es un recuerdo de Piero Sraffa del año 1936. Como lo ha contado Spriano, «Sraffa, que le visitaba a menudo, tenía la impresión de que Gramsci prefería escuchar que intervenir acerca de lo que ocurriera en el mundo...».

El cuaderno 11.º en el pensamiento de Gramsci

El cuaderno 11.º contiene escritos de madurez, en un sentido convencional y en el sentido, más preciso, de que Gramsci lo emprende inmediatamente después de su segunda hemoptisis, la que le llevó al borde de la capitulación. El asunto principal del cuaderno es el desarrollo de una visión filosófica marxista, o de «filosofía de la práctica», al hilo de una crítica del libro de Nikolai Bujárin sobre el materialismo histórico. Gramsci ha dedicado mucho tiempo a combatir el tendencial mecanicismo de Bujárin y su cientificismo un tanto ingenuo, porque veía en ese estilo de pensamiento la señal de la subalternidad y un grave riesgo de empobrecimiento y esquematización de las ideas socialistas originadas en Marx. A la vista de la rudeza filosófica de Bujárin y, sobre todo, pensando en la esclerosis del pseudomarxismo oficial posterior, parece evidente que Gramsci llevaba razón en su desproporcionada guerra contra el *Manual* de Bujárin. Pero la línea de pensamiento de Gramsci en la cárcel sobre estas cuestiones es la misma que siguió desde su juventud, a saber, un modo de pensar que, bajo la influencia del idealismo en que primeramente se formó, tiende a comprender el marxismo como ideología. En su juventud había intentado armonizar su marxismo ideológico con la crítica de las ideologías por Marx. En los *Cuadernos*, también en el 11.º, Gramsci da, con sólo alguna prevención, una noción positiva de ideología, proponiendo para el término «el significado más alto de una concepción del mundo que se ma-

nifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas». La convicción de que esa comprensión de las concepciones del mundo ha de ser compatible con el materialismo histórico permite situar a Gramsci (por lo que hace a la tensión materialismo-idealismo) entre el mecanicismo de Bujárin y el idealismo o mentalismo del joven Lukács de *Historia y conciencia de clase.* Gramsci mismo parece sugerir su posición al respecto en un paso del cuaderno 11.°:

> Hay que estudiar la posición del profesor Lukács frente a la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que sólo se puede hablar de dialéctica para la historia de los hombres, pero no para la naturaleza [...] pero si la historia humana se tiene que concebir también como historia de la naturaleza (incluso a través de la historia de la ciencia) ¿cómo se puede separar la dialéctica de la naturaleza? Tal vez Lukács, por reacción a las barrocas teorías del *Ensayo popular* [de Bujárin], ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.

El ideologismo de Gramsci le lleva a concepciones culturales no menos objetables que las del mecanicismo más elementalmente dogmático. Convencido del carácter «orgánico» de cada cultura, según el símil biológico tan querido de vitalistas e historicistas, Gramsci no está dispuesto a admitir ninguna complementariedad entre el socialismo y otras tradiciones o productos culturales. En esto piensa exactamente igual que el joven Lukács idealista. La actitud se manifiesta muy claramente en el cuaderno 11.°, por ser éste un cuaderno filosófico. Así se lee bajo el rótulo «Concepto de "ortodoxia"»:

> precisamente es «revolucionaria» una teoría en la medida en que es elemento de separación y distinción consciente en dos campos, en cuanto es un vértice inaccesible para el campo adversario. Creer que la filosofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, en antagonismo con todas las filosofías y las religiones tradicionales, significa en realidad no haber cortado los vínculos con el mundo viejo, cuando no incluso haber capitulado [...] En el pequeño volumen de Otto Bauer sobre la religión se pueden hallar algunos indicios de las combinaciones a que ha dado lugar este erróneo concepto de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que necesita sostenerse en otra filosofía, materialista o idealista según los casos. Bauer sostiene como tesis política el agnosticismo de los partidos y el permiso dado a sus miembros para que se agrupen en idealistas, materialistas, ateos, católicos, etc., esto es, para el oportunismo más vil y abyecto.

Aparte de que la evolución posterior ha discurrido en sentido opuesto, hay que observar ante todo que esa formulación de Gramsci es de un idealismo extremo que ni siquiera menciona la base material o social del movimiento y el pensamiento socialistas, las clases sociales, sus tensiones y sus luchas, sino que lo reduce todo al plano ideal, con el notable y lamentable resultado de un totalitarismo y un reduccionismo culturales. Vale la pena notar que, contra el difundido lugar común que imputa siempre el reduccionismo y el dogmatismo al materialismo, semejantes consecuencias han sido frecuentemente afirmadas por marxistas idealistas, como el joven Lukács y el Gramsci más ideólogo.

La comprensión del movimiento como ideología impone a Gramsci una visión del ideal científico de la objetividad como mera unificación ideológica (así lo expone hacia el final del parágrafo «La llamada "realidad del mundo externo"»). Le habría sorprendido mucho, tan apasionado enemigo como era del positivismo, saber que esa noción de objetividad coincide sin más matices con la idea neopositivista de que la objetivi-

dad no es más que intersubjetividad. Gramsci no podía conocer en la cárcel las nuevas corrientes filosóficas de la época, pero es probable que tampoco se habría interesado por ellas si hubiera estado en libertad, a causa de la característica incapacidad de la tradición idealista para comprender cualquier filosofar inspirado en la práctica científica. (Lukács, por ejemplo, no entendió nunca las filosofías analíticas, y todavía a finales de los años sesenta sostenía que estalinismo y maoísmo son lo mismo que neopositivismo.) Por esta vía mentalista o ideológica desemboca Gramsci en una tesis que sus antípodas dentro del marxismo, incluso los estalinistas, estaban a punto de superar cuando no lo habían hecho ya: la tesis de que la ciencia es sobrestructura. En el parágrafo del cuaderno 11.º titulado «La materia», Gramsci escribe rotundamente que «la teoría atómica, como todas las hipótesis y opiniones científicas, son sobrestructura». Esta afirmación es obvia si por 'sobrestructura' se entiende simplemente ámbito conceptual y no ideología; pero no es menos evidente que Gramsci no entiende así la noción de sobrestructura, sino como instancia ideológica. Por la fuerza de esa tesis valora Gramsci despectivamente cosas de las más valiosas del marxismo ruso de la época, como, por ejemplo, la contribución soviética, dirigida precisamente por Bujárin, al segundo Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología que se celebró en Londres del 29 de junio al 3 de julio de 1931, estando Gramsci en la cárcel de Turi. Su carta a Tatiana del 31 de agosto de aquel año («Hoy precisamente me ha llegado el libro inglés sobre *La ciencia en la encrucijada*») prueba que Gramsci consiguió pronta información del congreso, lo que resulta muy notable si se tiene en cuenta que 28 días antes de ese acuse de recibo había sufrido su primer vómito de sangre. Pero Gramsci, limitada su visión por el idealismo culturalista de su ambiente intelectual, no ha podido apreciar la importancia de aquellas actas (*Science at the Cross Roads* [*Papers presented to the International Congress of the History of Science and Technology held in London from june 29th to july 3rd by the delegates of the USSR*, Londres, 1931]; reimpresión Frank Cass Edition, Londres, 1971) que iban a contribuir decisivamente al nacimiento de la filosofía marxista de la ciencia en la Gran Bretaña de entreguerras (Bernal, Farrington, Haldane, Needham, etc.). En el cuaderno 7.º (1930-1931), escrito poco antes del 11.º, Gramsci rechaza incluso la idea de la existencia del mundo externo independientemente del hombre, idea que considera «mitológica» o «religiosa», en un giro mental idealista presente durante toda su vida, desde el juvenil artículo en el que vio la revolución rusa como «La revolución contra *El capital*» de Marx. Dice así en el párrafo 47 del cuaderno 7.º:

> El modo como se plantea [en el Manual de Bujárin] el problema de la «realidad objetiva del mundo externo» es superficial y ajeno al materialismo histórico. El autor no conoce la tradición católica y no sabe que precisamente la religión sostiene enérgicamente esta tesis contra el idealismo, de modo que la religión católica sería en este caso "materialista". El autor comete este error también en su ponencia en el Congreso de Historia de la Ciencia y la Tecnología celebrado en Londres en 1931 [...]

En el cuaderno 11.º hay manifestaciones de tenor parecido.

El resultado más preciso de las tendencias epistemológicas que Gramsci ha heredado del idealismo de la época en Italia y de sus maestros, principalmente de Benedetto Croce, es la concepción del marxismo como filosofía de la historia, visión que está muy justificada por los textos de la escuela pero que, por otra parte, fue desechada explícitamente por el mismo Marx en sus últimos años, en la carta al periódico ruso *Anales de la patria*, justificadamente traída a colación cada vez que se habla de este asunto. Pero ninguna de esas servidumbres

ideológicas de época ha conseguido reducir la importancia intelectual de Gramsci ni su influencia. Eso se debe probablemente a que en otras vertientes de sus escritos es posible encontrar cosas más genuinas y permanentes. Gramsci mismo ha dado la pista de ello, acaso con toda consciencia, hacia el final de este cuaderno 11.°, en la nota «Filosofía-política-economía»: «Un hombre político escribe de filosofía; es posible que su "verdadera" filosofía se tenga que buscar en los escritos de política». Tal es, efectivamente, el caso de Gramsci, por lo menos si se entiende por 'verdadera' filosofía aquella que tiene algo de lo que Leibniz consideró propio del buen filosofar: la perennidad.

El talante antidogmático del pensamiento de Gramsci cuando se enfrenta con problemas particulares (a diferencia del idealismo dogmático de sus grandes frases sobre «el llamado mundo externo» o «la llamada objetividad», etc.) es seguramente de mención obligada a este respecto. Así también lo son las importantes categorías que ha introducido en el análisis político, como las de hegemonía, bloque histórico, etc. La de «intelectual orgánico», muy ligada a las dos anteriores, está eficazmente explicada en el cuaderno 11.°, con una limpidez y un sentido histórico que muestran hasta qué punto los intelectuales «desencantados» (así los llama este mismo cuaderno) conocen el concepto más bien de oídas, cuando lo tachan de dogmático, o de sectario, o de burocrático. En la nota IV de los «Puntos preliminares de referencia» dice Gramsci:

> la organicidad del pensamiento y la solidez cultural sólo habrían podido darse si entre los intelectuales y las personas sencillas hubiese habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica; es decir, si los intelectuales hubieran sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, si hubiesen elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social.

La filosofía implícita del «hombre político» Gramsci arranca de una determinada concepción de las raíces de la filosofía, cuestión tratada principalmente en el cuaderno 11.°, en razón del asunto principal de éste. Según esa concepción, todos los hombres son naturalmente filósofos. La tesis implica una visión de la filosofía como un aprender a orientarse en el mundo, y la caracterización del conformismo del «hombre-masa» por la negativa a llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo. La transformación social requiere ese paso a la reflexión crítica, para abandonar el conformismo que mantiene la sumisión de las gentes al viejo desorden. Y la instauración del orden nuevo exige que los seres humanos lleguen a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real. Conseguir eso es un «hecho filosófico mucho más importante y "original" que el que un "genio" filosófico descubra una verdad nueva que se quede en el patrimonio de pequeños grupos intelectuales». La mutación de la filosofía espontánea es el hecho filosófico fundamental. Esta concepción histórico-social de la filosofía permite a Gramsci llegar a una de sus tesis más plausibles y «perennes»: la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas. Y el pensamiento desemboca así en la gramsciana «filosofía de la práctica».

La «filosofía de la práctica» no es sólo una concepción filosófica entre otras; para su autor es, además, una filosofía de la filosofía, una metafilosofía que se sale de la tópica académica gracias a su mirada histórica o sociológica. El marco del cuaderno 11.° da a Gramsci varias ocasiones de precisar ese punto, de un modo, por cierto, que fundamenta o generaliza la observación acerca de dónde está la verdadera filosofía de un hombre político; Gramsci piensa que lo que vale del hombre político vale de todo filósofo y de toda persona:

En realidad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe contradicción? ¿Cuál es entonces la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su política?

Gramsci no deja de hacer una distinción, que le importa, entre filosofía como concepción espontánea (dominante en la sociedad y sobre las clases subalternas) y filosofía reflexiva, que se encuentra, en relación con la espontánea, en los grupos intelectuales de las clases hegemónicas. Precisamente esa distinción fundamenta su visión del ascenso de las clases oprimidas a su autonomía. La política es la mediación entre ambos estadios: «La relación entre filosofía "superior" y sentido común queda asegurada por la "política", así como también queda asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de las "personas sencillas"».

Esa concepción se vincula inmediatamente con la del «bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas, y no sólo de escasos grupos intelectuales». La transición entre la filosofía implícita del político Gramsci y sus tesis propiamente políticas es tan continua que no permite señalar «aquí termina la filosofía y aquí empieza la política». No menos directamente enlaza con el complejo de ideas reunido alrededor de la noción de filosofía implícita en la práctica y con la de hegemonía la doctrina gramsciana del «partido», presente, por eso mismo, en un cuaderno filosófico como es el 11.º. Gramsci parte en este asunto de la

imprescindibilidad de una capa de intelectuales para que una clase social se identifique consigo misma y se haga autónoma:

Autoconsciencia crítica significa, histórica y políticamente, creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se «distingue» y no llega a ser independiente «para sí» sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica.

Haciendo del partido el «intelectual colectivo» de una clase, Gramsci recoge y complica a la vez la tesis de Kautsky y del Lenin que se podría llamar «clásico» acerca del origen externo a la clase del pensamiento que ésta necesita para hacerse autónoma, e incluso de la misma articulación de la consciencia de clase (de la «clase-para-sí»):

Los partidos seleccionan individualmente la masa actuante, y la selección tiene lugar conjuntamente tanto en el plano práctico como en el teórico, con una relación entre teoría y práctica tanto más estrecha cuanto más vital y radicalmente innovadora de los viejos modos de pensar es la concepción de que se trate. Por eso se puede decir que los partidos son los elaboradores de los nuevos intelectuales integrales y totalitarios ...

A la luz de la concepción gramsciana de la filosofía queda claro que la denominación «filosofía de la práctica» que Gramsci aplica al marxismo no es casual ni secundaria. A menudo se ha entendido ese nombre como resultado casual de la necesidad de ocultar a la censura de la cárcel cuál era el asunto sobre el que realmente escribía Gramsci. Luego se suele añadir alguna muestra de sorprendida admiración por lo

adecuadamente que se puede aplicar aquel nombre al marxismo (en particular al de Gramsci), por un incidente tan imprevisible como el que convirtió la «filosofía primera» de Aristóteles en «metafísica». Pero hay mucho más que eso, y el cuaderno 11.° lo documenta: Gramsci continúa en él la búsqueda de precedentes de la «*filosofia della praxis*» que había empezado en otros lugares con santo Tomás de Aquino (*intellectus speculativus extensione fit practicus*) y con Vico (*verum ipsum factum*). Por eso se fija Gramsci, en las notas cortas del cuaderno 11.°, en autores como Alessandro Levi, Alessandro Capelli y Antonino Lovecchio. Parece fuera de duda que lo que más le interesa a Gramsci del legado de Marx debería llamarse, según él, «filosofía de la práctica», mejor que materialismo histórico o que materialismo dialéctico. (Sin embargo, Gramsci no lo ha dicho nunca clara y conscientemente.)

Hay, por último, otra veta intelectual que atraviesa el cuaderno 11.°, sin tener en cuenta la cual, aunque sea sólo alusivamente, la lectura de ese texto sería parcial o sesgada: a pesar del ideologismo culturalista, «humanista» e idealista al que tiende por su primera educación filosófica, Gramsci mantiene su buen sentido incluso en las cuestiones más ideológicas: así trata con precisión y solidez lo que llama «la técnica del pensamiento», de la cual dice, aguda y certeramente, que «sin duda no creará grandes filósofos, pero dará criterios de juicio y de control y corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común»; con el mismo acierto descarta la idea de una «dialéctica formal» concebida como lógica: «¿por qué va a ser la dialéctica "formal" superior a la lógica "formal"? Se trata sólo de instrumentos lógicos, y una buena herramienta vieja puede ser superior a una herramienta más moderna de baja calidad [...]». La misma orientación histórica y sociológica de la mirada, que a veces hace caer a Gramsci en ilogicismos historicistas y sociologistas, le permite también

formular criterios que luego han aparecido en la filosofía de la ciencia académica de la cultura capitalista (sobre todo desde el libro de Th. S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*). Por cierto que Gramsci no es el único ni el primer marxista que ha destacado la importancia de la evolución histórica de las ideas y de los grupos de intelectuales en la ciencia (su denostado Bujárin lo había dicho en Londres en 1931, por ejemplo), pero lo ha hecho con la concreta eficacia de su estilo, y con más planos de pensamiento que el internalista «kuhnismo vulgar», gracias a la práctica «dialéctica» de relacionar unos con otros los varios campos de la cultura, en este caso la ciencia y la evolución de las ideologías sociales:

> La forma racional, lógicamente coherente, la redondez de razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo que tenga algún peso, posee su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; puede serlo de manera subordinada, cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etc. Otro tanto se puede decir de la autoridad de los pensadores y científicos.

Kuhn no dijo mucho más (filosóficamente) en su *best-seller* académico, pero la Academia, que fue sacudida como por un terremoto por el escrito de uno de sus respetables miembros, ignora a un pensador como Gramsci. Eso tiene, sin duda, explicaciones inocentes, por así decirlo: la costumbre de la lectura especializada, la acumulación de papel impreso, etc. Pero con ideas de Gramsci es posible descubrir también explicaciones un poco más penetrantes.

MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

Barcelona, mayo de 1985

NOTA EDITORIAL

La presente traducción recoge íntegramente el undécimo de los Cuadernos de la cárcel *y procede de la edición crítica del Instituto Gramsci al cuidado de Valentino Gerratana (Antonio Gramsci,* Quaderni del carcere, *4 vols., Einaudi, Turín, 1975; vol. II, pp. 1.363-1.509). Dicho cuaderno carece de título general, pero en el décimo viene citado como* Introduzione allo studio della filosofia. *Los títulos de las partes, de los capítulos y de los párrafos son de Gramsci. En la presente edición española, la parte titulada «Apuntes y referencias de carácter histórico-crítico», que en el original precede al cuerpo del escrito, se ha colocado al final debido a su carácter de bibliografía comentada. Se ha prescindido de casi todo el aparato crítico de la edición italiana de referencia (numeración de los párrafos, referencias a otros cuadernos y buena parte de las notas), y se conservan sólo las notas que se han considerado útiles para una edición como ésta. Este cuaderno fue iniciado no antes de mediados de 1932 y terminado en 1933.*

ADVERTENCIA

Las notas contenidas en este cuaderno, al igual que en los otros, han sido escritas a vuelapluma, a fin de trazar un rápido esbozo de memoria. Todas ellas requieren una revisión y control minuciosos, ya que contienen sin duda inexactitudes, planteamientos falsos, anacronismos. Al haberse escrito sin tener delante los libros que se citan, es posible que, tras su revisión, tengan que corregirse a fondo debido a que la verdad sea exactamente lo contrario de lo que se ha escrito.

APUNTES PARA UNA INTRODUCCIÓN Y PREPARACIÓN AL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA Y DE LA HISTORIA DE LA CULTURA

Todos los hombres filósofos

I. ALGUNAS REFERENCIAS PRELIMINARES

Conviene destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos. Conviene, por tanto, demostrar de entrada que todos los hombres son «filósofos», definiendo los límites y los caracteres de esa «filosofía espontánea», propia de «todo el mundo», a saber, de la filosofía contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y también, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de actuar que asoman en eso que generalmente se llama «folklore».

Una vez demostrado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, por el hecho de que aun en la más elemental manifestación de una actividad intelectual cualquiera, el «lenguaje», está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el momento de la crítica y de la conciencia, es decir, a la pregunta: ¿es preferible «pensar» sin tener conciencia crítica de ello, de manera dispersa y ocasional, esto es, «participar» de una

concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de tantos grupos sociales en los que uno queda automáticamente integrado desde el momento de su entrada en el mundo consciente (y que puede ser el pueblo o la provincia de uno, puede tener su origen en la parroquia o en la «actividad intelectual» del cura o del viejo patriarca cuya «sabiduría» pasa por ley, en la mujer que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el intelectualillo avinagrado por su propia estolidez e impotencia para actuar), o es preferible elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica y, por ende, en función de ese esfuerzo del propio cerebro, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de uno mismo y no aceptar ya pasiva e inadvertidamente el moldeamiento externo de la propia personalidad?

Nota I. Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado grupo, precisamente al integrado por todos los elementos sociales que comparten una misma manera de pensar y de actuar. Se es conformista de alguna clase de conformismo, se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo. La cuestión es esta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y dispersa, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta de manera extravagante: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, mezquinamente localistas, e intuiciones de una filosofía futura como la que será propia del género humano unificado a escala planetaria. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por tanto, criticar toda la filosofía que ha habido hasta ahora, en la medida en que ésta ha dejado estratos consolidados en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de aquello que realmente es, a saber, un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado hasta hoy, que ha dejado en ti una infinidad de huellas, recibidas sin beneficio de inventario. De entrada conviene hacer ese inventario.

Nota II. No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y ajustado, no se puede ser filósofo, esto es, tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que ella representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, que son perfectamente determinados y «originales» en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento formado a partir de problemas de un pasado con frecuencia muy remoto y superado? Si eso ocurre, significa que se es «anacrónico» en el propio tiempo de uno, que se es un fósil y no un ser viviente en la modernidad. O, por lo menos, que está uno «compuesto» de manera extravagante. Y de hecho ocurre que ciertos grupos sociales que en algunos aspectos expresan la modernidad más desarrollada, en otros se hallan retrasados respecto de su posición social y son, por consiguiente, incapaces de una completa autonomía histórica.

Nota III. Si es verdad que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será también verdad que, por el lenguaje de cada uno, se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla sólo el dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos estrecha y provinciana, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán estrechos, más o menos corporativos o economicistas, no universales. Si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales diferentes, conviene al menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, esto es, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer eso.

Nota IV. Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos «originales», significa también y de manera especial difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decir y hacer que se conviertan, por tanto, en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Conducir a una masa de hombres a pensar coherentemente y de manera unitaria el presente real es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el descubrimiento, por parte de un «genio» filosófico, de una nueva verdad que queda en patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

Conexión entre el sentido común, la religión y la filosofía. La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden

ser ni la religión ni el sentido común. Ver cómo, en la realidad, ni siquiera la religión y el sentido común coinciden, sino que la religión es un elemento del disperso sentido común. Además, «sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»: no existe un único sentido común, porque también él es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en ese sentido coincide con el «buen sentido», que se contrapone al sentido común.

Relaciones entre ciencia - religión - sentido común. La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual, por no hablar ya de la conciencia colectiva: no pueden reducirse a unidad y coherencia «libremente», porque «autoritariamente» sí podría ocurrir, como de hecho ha ocurrido en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión entendida no en el sentido confesional, sino en el laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta acorde con ella; pero ¿por qué llamar a esa unidad de fe «religión» y no llamarla «ideología» o, directamente, «política»?

En realidad no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta exista contradicción? ¿Cuál será entonces la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su política? Ese contraste entre el pensar y el actuar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una

afirmada con palabras y la otra puesta de manifiesto en la manera efectiva de actuar, no siempre se debe a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados aisladamente, o también para grupos más o menos numerosos, pero no es satisfactoria cuando el contraste aparece en las manifestaciones de la vida de amplias masas: entonces ese contraste no puede menos de ser la expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa que un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo, aunque sea embrionaria, que se manifiesta en la acción y, por tanto, sólo de forma ocasional y esporádica, o sea, cuando el grupo se mueve como un todo orgánico, ha adoptado, por razones de sumisión y subordinación intelectual, una concepción extraña, prestada por otro grupo, que es la que afirma con sus palabras, la que cree incluso seguir, porque la sigue en «tiempos normales», es decir, cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He ahí, por tanto, que no se puede separar la filosofía de la política y se puede mostrar también que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político.

Conviene, pues, explicar cómo es que en todo momento coexisten muchos sistemas y corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué en su difusión siguen ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etcétera. Esto demuestra la necesidad de sistematizar crítica y coherentemente las propias intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud qué debe entenderse por «sistema» para que no se entienda en el sentido pedantesco y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración debe hacerse y puede sólo hacerse en el marco de la historia de la filosofía, que muestra la elaboración que ha experimentado el pensamiento a lo largo de los siglos y el esfuerzo colectivo que ha costado nuestro modo actual de pensar, que resume y compendia toda esa

historia pasada, incluso en sus errores y delirios, los cuales, de otro lado, por haberse cometido en el pasado y haber sido corregidos, no está dicho que no se reproduzcan en el presente y no exijan ser corregidos todavía.

¿Cuál es la idea que el pueblo se hace de la filosofía? Se puede reconstruir a través de los modos de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es aquel de «tomar las cosas con filosofía», que, bien analizado, no hay que desdeñar del todo. Es cierto que contiene una invitación implícita a la resignación y a la paciencia, pero parece que el punto más importante es, en cambio, la invitación a la reflexión, a darse cuenta de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal hay que afrontarlo, concentrando las propias fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían agrupar esos modos populares de decir con las expresiones parecidas de los escritores de carácter popular —tomándolas de los grandes diccionarios— en las que entran los términos de «filosofía» y «filosóficamente», y se podrá ver que éstos tienen un significado muy preciso, de superación de las pasiones animales y elementales en una concepción de la necesidad que da al propio actuar una dirección consciente. Es ése el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido, y que merece desarrollarse y hacerse unitario y coherente. Así se pone de manifiesto que también por eso es imposible separar lo que se llama filosofía «científica» de la filosofía «vulgar» y popular, que es sólo un conjunto disperso de ideas y opiniones.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía, que se haya convertido en un movimiento cultural, una «religión», una «fe», esto es, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que esté contenida en ellas como «premisa» teórica implícita (una «ideología», se podría decir, si al tér-

mino ideología se le da precisamente el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida, individuales y colectivas), a saber, el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado precisamente por aquella ideología determinada. La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa «religiosa» y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha para impedir que «oficialmente» se formen dos religiones, la de los «intelectuales» y la de las «almas sencillas». Esa lucha no se ha desarrollado sin graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero esos inconvenientes forman parte del proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene, en bloque, una crítica corrosiva de las religiones; tanto más resalta por ello la capacidad organizadora del clero en la esfera de la cultura y la relación abstractamente racional y justa que la Iglesia ha sabido establecer en su ámbito entre intelectuales y personas sencillas. Los jesuitas han sido sin duda los mayores artífices de ese equilibrio y, para conservarlo, han imprimido a la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con un ritmo tan lento y metódico que las modificaciones no son percibidas por la masa de las personas sencillas, si bien aparecen como «revolucionarias» y demagógicas a los «integristas».

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre los de abajo y los de arriba, entre las «personas sencillas» y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental, ello se ha producido a es-

cala europea con el fracaso inmediato del Renacimiento y, en parte, también de la Reforma en su confrontación con la Iglesia romana. Esa debilidad se manifiesta en la cuestión escolástica, en cuanto que por parte de las filosofías inmanentistas no se ha intentado siquiera construir una concepción que pudiese sustituir a la religión en la educación infantil, y de ahí el sofisma pseudohistoricista por el cual ciertos pedagogos arreligiosos (aconfesionales), y en realidad ateos, aceptan la enseñanza de la religión porque la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad, que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo se ha mostrado también contrario a los movimientos culturales de «acercamiento al pueblo», que se manifestaron en las llamadas universidades populares e instituciones semejantes, y no sólo por sus aspectos de degradación, porque en tal caso deberían simplemente haber intentado hacerlo mejor. Sin embargo, esos movimientos eran dignos de interés y merecían estudiarse: tuvieron éxito en el sentido de que demostraron, por parte de las «personas sencillas», un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse a una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Carecían, sin embargo, de organicidad de cualquier tipo, tanto de pensamiento filosófico como de solidez organizativa y de centralización cultural; se tenía la impresión de que recordaban a los primeros contactos entre los comerciantes ingleses y los negros de África: se daban baratijas a cambio de pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural sólo podían darse si entre los intelectuales y las personas sencillas hubiese habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica; es decir, si los intelectuales hubiesen sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, si hubiesen elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social. Se volvía a plantear la misma pre-

gunta de antes: un movimiento filosófico ¿es tal sólo en la medida en que se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o sólo es tal, por el contrario, en la medida en que, al trabajar en la elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida nunca de permanecer en contacto con las «personas sencillas», antes bien encuentra en ese contacto el venero de los problemas a estudiar y resolver? Sólo mediante ese contacto una filosofía se hace «histórica», se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace «vida».

(Quizá sea útil desde el punto de vista «práctico» distinguir la filosofía del sentido común para mejor indicar el tránsito de uno a otro momento: en la filosofía destacan especialmente los rasgos de elaboración individual del pensamiento, mientras que en el sentido común destacan los rasgos difusos y dispersos de un pensamiento genérico propio de una determinada época en un determinado ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en el sentido común de un ambiente igualmente restringido —de todos los intelectuales—. Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un sentido común renovado con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: y eso no puede ocurrir si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con las «personas sencillas».)

Una filosofía de la praxis no puede por menos de presentarse inicialmente con una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar anterior y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente). Presentarse, pues, ante todo como crítica del «sentido común» (tras haberse basado en el sentido común para demostrar que «todos» son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una

ciencia en la vida individual de «todos», sino de renovar y hacer «crítica» una actividad ya existente) y, por tanto, como crítica de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (y de hecho se desarrolla esencialmente en la actividad de individuos particulares especialmente dotados), puede considerarse como las «puntas» de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, a través de éstos, también del sentido común popular. He aquí, pues, que una preparación para el estudio de la filosofía debe exponer sintéticamente los problemas nacidos en el proceso de desarrollo de la cultura general, que se refleja sólo parcialmente en la historia de la filosofía y que, sin embargo, en ausencia de una historia del sentido común (imposible de construir por la ausencia de material documental), sigue siendo la fuente principal de referencias para criticar aquellos problemas, demostrar su valor real (si es que aún lo tienen) o el significado que han tenido como eslabones superados de una cadena y determinar los nuevos problemas actuales o el planteamiento actual de los viejos problemas.

La relación entre filosofía «superior» y sentido común queda asegurada por la «política», así como también queda asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de las «personas sencillas». Con todo, las diferencias entre ambos casos son fundamentales. Que la Iglesia tenga que enfrentarse con el problema de las «personas sencillas» significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los «fieles», ruptura que no puede remediarse elevando a las «personas sencillas» al nivel de los intelectuales (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, ideal y económicamente inasequible a sus fuerzas actuales), sino aplicando una disciplina de hierro a los intelectuales para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no la lleven a extremos catastróficos e irreparables. En el pasado, esas «rup-

turas» de la comunidad de los fieles se soldaban mediante fuertes movimientos de masas que determinaban o se canalizaban en la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a fuertes personalidades (Domingo, Francisco). (Los movimientos heréticos de la Edad Media como reacción simultánea al politicismo de la Iglesia y a la filosofía escolástica, que fue una de sus expresiones, sobre la base de los conflictos sociales determinados por el nacimiento de los municipios, constituyeron una ruptura entre masa e intelectuales en la Iglesia, ruptura «cicatrizada» por el nacimiento de movimientos populares religiosos reabsorbidos por la Iglesia en la formación de las órdenes mendicantes y en una nueva unidad religiosa.) Pero la Contrarreforma esterilizó ese pulular de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y «diplomático», que ha señalado con su nacimiento la rigidificación del organismo católico. Las nuevas órdenes surgidas con posterioridad tienen escasísimo significado «religioso» y un gran significado «disciplinario» sobre la masa de los fieles, son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús o se han convertido en tales, como instrumentos de «resistencia» para conservar las posiciones políticas adquiridas, no como fuerzas renovadoras de desarrollo. El catolicismo se ha convertido en «jesuitismo». El modernismo no ha creado «órdenes religiosas» sino un partido político, la democracia cristiana. (Recordar la anécdota, contada por Steed en sus *Memorias,* del cardenal que explica al protestante inglés filocatólico que los milagros de san Genaro son útiles [1] para el simple pueblo napolitano, no para los intelectuales, que también en el Evangelio hay «exageraciones», y a la pregunta: «Pero, ¿no somos cristianos?», responde: «Nosotros somos prelados», es decir, «políticos» de la Iglesia de Roma.)

1. En el manuscrito, variante interlineal a «útiles»: «artículos de fe».

La posición de la filosofía de la praxis es antitética de la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a las «personas sencillas» en su filosofía primitiva del sentido común, sino a conducirlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y personas sencillas, no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de las masas y no sólo de reducidos grupos de intelectuales.

El hombre activo de la masa actúa en la práctica, pero no tiene una clara conciencia teórica de ese actuar suyo, que sin embargo es un conocer acerca del mundo por cuanto lo transforma. Más aún, su conciencia teórica puede hallarse históricamente en contradicción con su actuar. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria), una implícita en su actuar y que lo une realmente con todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha acogido sin crítica. Sin embargo, esa concepción «verbal» no deja de tener consecuencias: vincula a un grupo social determinado, influye en la conducta moral, en la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar a un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción ninguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de uno mismo sobreviene, pues, a través de una lucha de «hegemonías» políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, después en el de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconciencia en que teoría y

práctica acaban por unificarse. Tampoco la unidad de teoría y práctica es, pues, un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido apenas instintivo de «distinción», de «separación», de independencia, y avanza hasta llegar a la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He ahí por qué hay que resaltar que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico además de práctico-político, porque implica y supone necesariamente una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha hecho, siquiera dentro de unos límites aún estrechos, crítica.

Sin embargo, en los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica no ha pasado aún de una fase inicial: subsisten aún residuos de mecanicismo, ya que se habla de la teoría como «complemento», «accesorio» de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece justo plantear también esta cuestión históricamente, como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se «distingue» y no llega a ser independiente «por sí» sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, de desbandadas y reagrupamientos, en que la «fidelidad» de la masa (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que adopta la adhesión de la masa y su colaboración en el desarrollo del fenómeno cultural en

su conjunto) se ve puesta de vez en cuando a dura prueba. El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada salto hacia una nueva «amplitud» y complejidad del estrato de los intelectuales especializados va ligado a un movimiento análogo de la masa de personas sencillas, que se eleva a niveles superiores de cultura y ensancha simultáneamente su área de influencia, con puntas individuales o incluso grupos más o menos importantes que se incorporan al estrato de los intelectuales especializados. En ese proceso, empero, se repiten continuamente momentos en que, entre la masa y los intelectuales (o algunos, o un grupo de ellos), se produce una separación, una pérdida de contacto, y de ahí la impresión de ser «accesorio», complementario, subordinado. Insistir en el elemento «práctico» del nexo teoría-práctica tras haber escindido, separado y no sólo distinguido los dos elementos (operación, por cierto, meramente mecánica y convencional) significa que se está atravesando por una fase histórica relativamente primitiva, una fase todavía económico-corporativa, en que se transforma cuantitativamente el cuadro general de la «estructura» y la cualidad-superestructura adecuada está en vías de aparición, pero todavía no se halla formada orgánicamente. Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo, en la medida en que elaboran esencialmente la ética y la política conforme a dichas concepciones, esto es, funcionan casi como «experimentadores» históricos de éstas. Los partidos seleccionan individualmente la masa actuante, y la selección tiene lugar conjuntamente tanto en el campo práctico como en el teórico, con una relación entre teoría y práctica tanto más estrecha cuanto más vital y radicalmente innovadora y antagónica de los viejos modos de pensar sea la concepción de que se trate. Por eso

se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, esto es, el crisol de la unificación entre teoría y práctica entendida como proceso histórico real, y se comprende hasta qué punto es necesaria la formación por adhesión individual y no de tipo «laborista», porque, si se trata de dirigir orgánicamente «toda la masa económicamente activa», se trata de dirigirla no según los viejos esquemas sino innovando, y la innovación no puede hacerse masiva, en sus primeros estadios, si no es por mediación de una élite en que la concepción implícita en toda actividad humana se haya convertido ya, en cierta medida, en conciencia actual coherente y sistemática y en voluntad precisa y decidida. Una de esas fases se puede estudiar en el debate a través del cual se han producido los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, debate recogido en un artículo de D. S. Mirski, colaborador de *Cultura*. Se puede ver cómo se ha producido el paso de una concepción mecanicista y puramente exterior a una concepción activista, que se acerca más, como se ha observado, a una justa comprensión de la unidad entre teoría y práctica, si bien no ha captado todavía todo el significado sintético. Se puede observar cómo el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un «perfume» ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión o de excitante (pero al modo de los estupefacientes), necesaria y justificada históricamente por el carácter «subalterno» de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma acaba, por tanto, identificándose con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. «De momento he sido derrotado, pero la fuerza de las cosas a la larga a mi favor, etc.» La voluntad real se transforma en un acto de fe, en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustitutivo de la predestinación, de la providencia, etc., propias de las religiones confesionales. Conviene insistir sobre el hecho de que también en ese caso existe realmente una fuerte actividad volitiva, una intervención directa sobre la «fuerza de las cosas», pero de manera implícita, velada, que se avergüenza de sí misma, y por tanto la conciencia es contradictoria, carente de unidad crítica, etc. Pero cuando el «subalterno» se convierte en dirigente y responsable de la actividad económica de las masas, llega un momento en que el mecanicismo aparece como un peligro inminente, sobreviene una revisión de todo el modo de pensar porque ha sobrevenido una mutación en el modo social de ser. Los límites y el dominio de la «fuerza de las cosas» quedan reducidos: ¿por qué? Porque en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no es una cosa sino una persona histórica, un protagonista, si ayer era irresponsable por ser «resistente» a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es resistente sino agente, necesariamente activo y emprendedor. Pero ¿incluso ayer no había sido nada más que mera «resistencia», mera «cosa», mera «irresponsabilidad»? Ciertamente no, antes bien hay que poner de relieve que el fatalismo no es sino un revestimiento de debilidad para una voluntad activa y real. He ahí por qué conviene siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, que, aunque explicable como filosofía ingenua de las masas y, sólo como tal, elemento intrínseco de fuerza, una vez queda asumido como filosofía refleja y coherente por parte de los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de estulta autosuficiencia, y eso sin esperar a que el subalterno se haya convertido en dirigente y responsable. Incluso una parte de la masa subalterna es siempre dirigente y responsable, y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad actual.

Que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos se hace patente en un análisis del desarrollo de la religión cristiana, que en cierto período histórico y en condiciones históricas determinadas ha sido y continúa siendo una «necesidad», una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida que impone los cuadros generales para la actividad práctica real. En el siguiente pasaje de un artículo de la *Civiltà Cattolica* («Individualismo pagano e individualismo cristiano», fasc. del 5 de marzo de 1932) me parece perfectamente expresada esa función del cristianismo: «La fe en un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma, destinada a la felicidad, en la seguridad de poder llegar al gozo eterno, fue el resorte impulsor de un trabajo de intensa perfección interior y de elevación espiritual. El verdadero individualismo cristiano ha encontrado aquí el impulso para sus victorias. Todas las fuerzas del cristiano se concentraron en torno a ese noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que enervan el alma con la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió renacer las esperanzas; seguro de que una fuerza superior lo guiaba en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo». Pero también en este caso es al cristianismo ingenuo al que se hace referencia; no al cristianismo jesuitizado, convertido en puro narcótico para las masas populares.

Pero la postura del calvinismo, con su concepción férrea de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en la forma de ese movimiento), resulta todavía más expresiva y significativa. (Puede verse, a este propósito: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* publicado en los *Nuovi Studi,* fasc. de 1931 y siguientes, y el libro de Groethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia.)

¿Por qué y cómo se difunden, haciéndose populares, las nuevas concepciones del mundo? En ese proceso de difusión (que es, al mismo tiempo, de sustitución de lo viejo y, muy a menudo, de combinación entre lo nuevo y lo viejo) ¿cómo y en qué medida influyen la forma racional en que se expone y presenta la nueva concepción, la autoridad (en tanto en cuanto se la reconozca y aprecie, siquiera genéricamente) del expositor y de los pensadores y científicos que el expositor invoca en su apoyo, y el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (aunque por haber entrado en la organización por un motivo distinto de compartir la misma concepción)? En realidad, estos elementos varían según el grupo social de que se trate y según su nivel cultural. Pero la investigación interesa sobre todo por lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepción con más dificultad y que, en todo caso, nunca cambian aceptando la nueva, por así decir, en su forma «pura», sino sólo y siempre como combinación más o menos heteróclita y extravagante. La forma racional, lógicamente coherente, la redondez del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo que tenga algún peso, posee su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; puede serlo de manera subordinada, cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etcétera. Otro tanto se puede decir de la autoridad de los pensadores y científicos. Ésta es muy grande entre el pueblo, pero de hecho toda concepción tiene sus pensadores y científicos que poner por delante y la autoridad está dividida; además, cada pensador puede distinguir, poner en duda que haya dicho siquiera tal o cual cosa, etcétera. Se puede concluir que el proceso de difusión de las concepciones nuevas sobreviene por razones políticas, esto es, en última instancia sociales, pero que el elemento formal, de la coherencia lógica, el elemento

de autoridad y el organizativo tienen en este proceso un papel muy grande inmediatamente después de haberse adoptado la orientación general, tanto en los individuos particulares como en grupos numerosos. De ello se desprende, sin embargo, que en las masas populares en cuanto tales la filosofía no puede ser vivida más que como una fe. Imagínese, por otra parte, la posición intelectual de un hombre del pueblo; se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Cualquier sostenedor de un punto de vista contrario al suyo, por ser intelectualmente superior a él, sabe argumentar mejor sus razones, lo acorrala lógicamente, etcétera; ¿deberá por ello el hombre del pueblo modificar sus convicciones? ¿Sólo porque no sabe hacerse valer en la discusión inmediata? Pero entonces le podría suceder que tuviera que cambiar cada día, es decir, cada vez que encuentra un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿En qué elementos se basa, pues, su filosofía y, concretamente, en la forma para él más importante: la filosofía como norma de conducta? El elemento de mayor peso es sin duda de carácter no racional, de fe. Pero ¿en quién y en qué? Sobre todo en el grupo social al que pertenece, en la medida en que piensa difusamente como él: el hombre del pueblo piensa que tantos no pueden equivocarse, así en bloque, como quisiera hacer creer el adversario con sus argumentos; pues él mismo, ciertamente, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero hay en su grupo quien lo sabría hacer, y sin duda mejor que aquel adversario concreto, y de hecho él recuerda haber oído exponer detenida y coherentemente, de manera que quedó convencido, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las ha oído exponer y ha quedado convencido. El haber quedado convencido una vez de manera fulgurante es la razón permanente

de mantenerse en la convicción, aunque no se sepa argumentarla.

Pero estas consideraciones llevan a la conclusión de una extremada labilidad de las convicciones nuevas de las masas populares, sobre todo si esas nuevas convicciones están en contradicción con las convicciones ortodoxas (aunque éstas sean también nuevas), socialmente conformistas de acuerdo con los intereses generales de las clases dominantes. Se puede ver esto reflexionando sobre la suerte de las religiones y de las iglesias. La religión, y una determinada Iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites, de las necesidades del desarrollo histórico general) en la medida en que ejercita permanente y organizadamente la propia fe, repitiendo incansablemente su apologética, luchando en todo momento y siempre con argumentos semejantes, y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den a la fe siquiera la apariencia de la dignidad del pensamiento. Cada vez que la continuidad de las relaciones entre Iglesia y fieles se ha visto interrumpida violentamente, por razones políticas, como ocurrió durante la revolución francesa, las pérdidas inmediatas de la Iglesia han sido incalculables y, si las condiciones de difícil ejercicio de las prácticas habituales se prolongaran más allá de ciertos límites de tiempo, cabe pensar que esas pérdidas serían definitivas y surgiría una nueva religión, como de hecho ha surgido en Francia en combinación con el viejo catolicismo. De ahí se deducen determinadas necesidades para cualquier movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse nunca de repetir los propios argumentos (cambiando la forma literaria): la repetición es el medio didáctico más eficaz para actuar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar incesantemente por elevar intelectualmente estratos populares cada vez más amplios, esto es, por dar personalidad al amorfo elemento de la masa, lo que equivale a procurar sus-

citar élites de intelectuales de nuevo tipo surgidos directamente de las masas pero que permanezcan en contacto con ellas a fin de convertirse en las «varillas» del busto. Esta segunda necesidad, de llegar a satisfacerse, es la que realmente modifica el «panorama ideológico» de una época. Pero, por otro lado, esas élites no pueden constituirse y desarrollarse sin que en su interior se verifique una jerarquización de autoridad y competencia intelectual, que puede culminar en un gran filósofo individual si éste es capaz de revivir de manera concreta las exigencias de la comunidad ideológica formada por las masas, de comprender que esa comunidad no puede tener la agilidad de movimientos propia de un cerebro individual, y consigue por tanto elaborar formalmente la doctrina colectiva del modo más ajustado y adecuado a los modos de pensar de un pensador colectivo.

Es evidente que semejante construcción a escala masiva no puede darse «arbitrariamente», en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología, o bien su no adhesión, es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias tarde o temprano acaban siendo eliminadas de la competición histórica, por más que a veces, gracias a una combinación de circunstancias inmediatas favorables, lleguen a gozar de una cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse y prevalecer, aunque atraviesen muchas fases intermedias en que su afirmación tiene lugar sólo en combinaciones más o menos extravagantes y heteróclitas.

Esos procesos plantean muchos problemas, de entre los que destacan como más importantes los referentes al modo

y la cualidad de las relaciones entre los diversos estratos intelectualmente cualificados, esto es, los referentes a la importancia y la función que debe y puede tener la aportación creativa de los grupos superiores en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos subordinados intelectualmente. Se trata, en efecto, de fijar los límites de la libertad de discusión y propaganda, libertad que no debe entenderse en el sentido administrativo y policíaco, sino en el sentido de autolímite que los dirigentes ponen a su propia actividad, o sea, en el sentido, precisamente, de fijación de una orientación en política cultural. En otras palabras, ¿quién fijará los «derechos de la ciencia» y los límites de la investigación científica?, y ¿podrán esos derechos y esos límites fijarse realmente? Parece necesario que las tareas de búsqueda de nuevas verdades y de formulaciones mejores, más coherentes y claras de las verdades mismas se dejen a la libre iniciativa de los científicos individuales, por más que éstos vuelvan continuamente a poner en discusión aun los principios que parecen más esenciales. Por otra parte, no será difícil poner en claro cuándo semejantes iniciativas de discusión responden a motivos interesados y no de carácter científico. Tampoco resulta impensable, por otro lado, que las iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas, de manera que pasen a través del tamiz de academias o institutos culturales de tipo diverso y que sólo tras haber sido así seleccionadas se hagan públicas, etcétera.

Sería interesante estudiar en concreto, para un determinado país, la organización cultural que mueve el mundo ideológico y examinar su funcionamiento práctico. Un estudio de la relación numérica entre el personal dedicado profesionalmente al trabajo cultural activo y la población de los distintos países, con un cálculo aproximado de las fuerzas que quedan libres, sería también de utilidad. La escuela en todos sus

grados y la Iglesia son las dos principales organizaciones culturales en todos los países por el número de personas a que dan ocupación. Después, los periódicos, las revistas y la edición de libros, las instituciones académicas privadas, bien como integrantes de la escuela estatal, bien como instituciones culturales del tipo de la universidad popular. Otras profesiones llevan incorporada en su actividad especializada una fracción de aporte cultural no desdeñable, como es el caso de los médicos, los oficiales del ejército, los magistrados. Pero vale la pena señalar que en todos los países existe, en mayor o menor grado, una gran brecha entre las masas populares y los grupos intelectuales, incluso aquellos que son más numerosos y próximos a la periferia del cuerpo nacional, como los maestros y los curas. Y que eso ocurre porque, incluso donde los gobernantes pretenden que sí de palabra, el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo cual los grupos intelectuales se hallan disgregados entre unos estratos y otros e incluso dentro de un mismo estrato. La universidad, con la excepción de unos pocos países, no ejerce ninguna función unificadora; a menudo tiene más influencia un pensador libre que toda la institución universitaria, etcétera.

Nota I. A propósito de la función histórica desempeñada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, se podría hacer un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad para un cierto período histórico pero sosteniendo, precisamente por eso, la necesidad de enterrarla con todos los honores del caso. Se podría realmente parangonar su función con la de la teoría de la gracia y la predestinación para los inicios del mundo moderno, que luego, sin embargo, ha culminado en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad. Aquella concepción fatalista ha venido a ser un sucedáneo popular del

grito «dios lo quiere», por más que, incluso en ese nivel primitivo y elemental, era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el «dios lo quiere» o en la teoría de la gracia. ¿Es posible que una nueva concepción se presente «formalmente» bajo un ropaje distinto del rústico y desaliñado vestido propio de una plebe? Y, sin embargo, el historiador, con toda la perspectiva necesaria, llega a fijar y a comprender que los comienzos de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que produce. La decadencia del «fatalismo» y del «mecanicismo» es el signo de un gran giro histórico; de ahí la gran impresión causada por el estudio compendioso de Mirski. Recuerdos que ha despertado; recordar, en Florencia, en noviembre de 1917, la discusión con el abogado Mario Trozzi y el primer síntoma de bergsonismo, de voluntarismo, etcétera. Se podría trazar un cuadro medio serio de cómo se presentaba realmente esta concepción. Recordar también la discusión con el profesor Presutti en Roma en junio de 1924.[2] Comparación decisiva con el capitán Giulietti hecha por G. M. Serrati, para el que merecía condena capital.[3] Giulietti era como el confuciano para el taoísta, el chino del Sur, mercader activo y laborioso, para el

2. Se trata, probablemente, del profesor Enrico Presutti, jurista y político. Diputado en el parlamento, Presutti se alineó, tras el caso Matteotti, con la oposición aventiniana. El encuentro y la discusión con Gramsci, a la que aquí se hace referencia, corresponden seguramente al primer período de la secesión del Aventino, en la que Gramsci participó junto con los demás parlamentarios comunistas. Sin embargo, no se conocen más detalles acerca de este episodio.

3. En octubre de 1920 —pero también en otras ocasiones— Serrati había polemizado públicamente, desde la sección «Retazos» del *Avanti*, con el grupo del *Ordine Nuovo*: puede verse al respecto una réplica de Gramsci en *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, pp. 423-426. Con todo, no ha podido hallarse en dichas polémicas periodísticas la comparación entre Gramsci y Giulietti a la que se hace referencia en el texto. Podría tratarse también del recuerdo de una discusión oral.

ilustrado mandarín del Norte, que miraba, con el supremo desdén del iluminado y el sabio para quien la vida no oculta ya ningún misterio, a esos hombrecillos del Sur que creían, con sus febriles movimientos de hormigas, poder forzar el «paso». Discurso de Claudio Treves sobre la expiación. Había en ese discurso un cierto espíritu de profeta bíblico: el que había querido y hecho la guerra, el que había arrancado al mundo de sus quicios y era por tanto responsable del desorden de la posguerra, debía expiarlo cargando sobre sí la responsabilidad de ese mismo desorden. Habían pecado de «voluntarismo», debían ser castigados en su pecado, etcétera. Había una cierta grandeza sacerdotal en ese discurso, un rechinar de maldiciones que debían dejarle a uno petrificado de espanto y que supusieron, en cambio, un gran consuelo, porque significaba que el sepulturero no estaba aún dispuesto y Lázaro podía resucitar.

II. OBSERVACIONES Y NOTAS CRÍTICAS SOBRE UN INTENTO DE *ENSAYO POPULAR DE SOCIOLOGÍA*

Un trabajo como el *Ensayo popular* [de Bujarin], destinado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, debería haber partido del análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la «filosofía de los no filósofos», esto es, la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y el espacio: es el «folklore» de la filosofía y, como el folklore, se presenta de innumerables formas: su rasgo fundamental y más característico es el de ser una concepción (aun en los distintos cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes cuya filosofía es. Cuando en la historia se forma un grupo social homogéneo, se forma también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática. El *Ensayo popular* yerra al partir (implícitamente) del presupuesto de que a esa elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero, es decir, las concepciones

del mundo propias de los intelectuales y de la alta cultura. En realidad, esos sistemas resultan desconocidos para la multitud y no ejercen influencia directa en su modo de pensar y de actuar. Por supuesto, eso no significa que carezcan por completo de eficacia histórica: pero es una eficacia de otro tipo. Esos sistemas influyen en las masas populares como fuerza política externa, que limita el pensamiento original de las masas populares negativamente, sin influencia positiva alguna como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan embrionaria y caóticamente acerca del mundo y de la vida. Los elementos principales del sentido común los aportan las religiones, y por ello la relación entre sentido común y religión es mucho más íntimo que entre sentido común y sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también respecto de la religión conviene distinguir críticamente. Toda religión, incluso la católica (antes bien, especialmente la católica, precisamente por sus esfuerzos para permanecer unitaria «superficialmente», para no fragmentarse en iglesias nacionales y en estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y trabajadores urbanos, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, también él abigarrado e inconexo. Pero en el sentido común influyen no sólo las formas más bastas y menos elaboradas de esos varios catolicismos actualmente existentes; también han influido y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas precedentes del actual catolicismo, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etcétera.

En el sentido común predominan los elementos «realistas», materialistas, es decir, el producto inmediato de la sensación bruta, lo cual, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso, todo lo contrario; pero esos elementos son «supersticiosos», acríticos. He ahí, por tanto, un peligro que presenta el *Ensayo popular*; el cual confirma a menudo esos elementos acríticos, por los cuales el sentido común sigue siendo aún tolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en lugar de criticarlos científicamente. Lo que se ha dicho más arriba del *Ensayo popular*, que critica las filosofías sistemáticas en lugar de partir de la crítica del sentido común, debe entenderse como una recriminación metodológica y dentro de ciertos límites. Por supuesto, no quiere decir que haya que descuidar la crítica a las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando un elemento de la masa, individualmente, supera críticamente el sentido común, acepta, por ese mismo hecho, una filosofía nueva: he ahí, pues, la necesidad, en una exposición de la filosofía de la praxis, de la polémica con las filosofías tradicionales. Más aún, por ese su carácter tendencial de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede concebirse sino en forma polémica, de perpetua lucha. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que es de manera espontánea la filosofía de las multitudes a las que se trata de hacer ideológicamente homogéneas.

En la literatura filosófica francesa se trata del «sentido común» con más frecuencia que en otras literaturas nacionales: ello es debido al carácter más estrechamente «popular-nacional» de la cultura francesa, es decir, al hecho de que los intelectuales tienden, más que en otros lugares, y por determinados condicionamientos tradicionales, a aproximarse al pueblo para guiarlo ideológicamente y mantenerlo vinculado al grupo dirigente. Se puede encontrar, por tanto, en la literatura francesa mucho material sobre el sentido común que vale la pena utilizar y elaborar; la actitud de la cultura filosófica francesa hacia el sentido común puede ofrecer también un modelo de construcción ideológica hegemónica. También las culturas inglesa y norteamericana pueden ofrecer muchos

puntos de arranque, pero no de manera tan completa y orgánica como la francesa. El «sentido común» ha sido considerado de varias maneras; desde luego, como base de la filosofía; o se lo ha criticado desde el punto de vista de otra filosofía. En realidad, en todos los casos, el resultado fue la superación de un determinado sentido común para crear otro más ajustado a la concepción del mundo del grupo dirigente. En las *Nouvelles Littéraires* del 17-X-1931, en un artículo de Henri Gouhier sobre Léon Brunschvicg, hablando de la filosofía de éste se dice: «No hay más que un solo y único movimiento de espiritualización, ya se trate de matemáticas como de física, de biología, de filosofía o de moral; es el esfuerzo mediante el cual el espíritu se desembaraza del sentido común y de su metafísica espontánea que pone un mundo de cosas sensibles reales y al hombre en medio de ese mundo». Obras de Léon Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématique*, *L'expérience humaine et la causalité physique*, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *La connaissance de soi*, *Introduction à la vie de l'esprit*.

Actitud de Croce hacia el «sentido común»; no está claro. En Croce, la proposición de que todo hombre es filósofo pesa demasiado sobre el juicio acerca del sentido común. Parece como si el mismo Croce se complaciera en que determinadas proposiciones filosóficas sean compartidas por el sentido común, pero ¿qué puede eso significar en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones muy diversas y se puede encontrar en él todo lo que uno quiera. Por otra parte, esa actitud de Croce respecto al sentido común no ha llevado a una concepción fecunda de la cultura desde el punto de vista nacional-popular, esto es, a una concepción más concretamente historicista de la filosofía, cosa que, por cierto, sólo puede ocurrir en la filosofía de la praxis.

Respecto a Gentile, hay que ver su artículo «La concezione umanistica del mondo» (en la *Nuova Antologia* del 1.° de junio de 1931). Escribe Gentile: «La filosofía se podría definir como un gran esfuerzo realizado por el pensamiento reflexivo para conquistar la certeza crítica de las verdades del sentido común y de la conciencia ingenua, de aquellas verdades que se puede decir que todo hombre siente de manera natural y que constituyen la estructura sólida de la mentalidad de que él se sirve para vivir». Parece ser éste otro ejemplo de la rudeza desaliñada del pensamiento gentiliano: la afirmación parece derivada «ingenuamente» de las afirmaciones de Croce sobre el modo de pensar del pueblo como prueba ulterior de la verdad de determinadas proposiciones filosóficas. Más adelante escribe Gentile: «El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu». Así vemos ya en estas dos proposiciones de Gentile: 1) una «naturaleza humana» extrahistórica que no se sabe qué es exactamente; 2) la naturaleza humana del hombre sano; 3) el sentido común del hombre sano y, por ello, también un sentido común del hombre no sano. Y ¿qué querrá decir hombre sano? ¿Físicamente sano, no loco? ¿O bien que piensa sanamente, biempensante, filisteo, etcétera? Y ¿qué querrá decir «verdad del sentido común»? La filosofía de Gentile, por ejemplo, es toda ella contraria al sentido común, tanto si se entiende por tal la filosofía ingenua del pueblo, que aborrece cualquier forma de idealismo subjetivista, como si se entiende como buen sentido, como actitud de desprecio hacia lo abstruso, aparatoso, oscuro de ciertas exposiciones científicas y filosóficas. Ese coqueteo de Gentile con el sentido común es francamente divertido.

Lo que se ha dicho hasta ahora no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba ulterior de verdad es un sinsentido. Se podrá decir correctamente que una determinada verdad se ha hecho de sentido común para indicar

que se ha difundido más allá del ámbito de los grupos intelectuales, pero en ese caso no se hace más que una constatación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica; en ese sentido, y siempre que se emplee con sobriedad, el argumento tiene su valor, precisamente porque el sentido común es mezquinamente misoneísta y conservador, y el haber conseguido hacer penetrar en él una verdad nueva es una prueba de que esa verdad tiene una hermosa fuerza de expansión y de evidencia.

Recordar el epigrama de Giusti: «El buen sentido, que un día fue director de escuela — en nuestras escuelas está ahora bien muerto. — La ciencia, su hija dilecta, — lo mató para ver cómo estaba hecho.» Puede servir para presentar un capítulo y para indicar cómo se emplea el término de buen sentido y de sentido común de manera equívoca: como «filosofía», como un determinado modo de pensar, con su contenido de creencias y opiniones, y como actitud benévolamente indulgente en su desprecio hacia lo abstruso y alambicado. Por eso era necesario que la ciencia matase a un determinado buen sentido tradicional para crear un «nuevo» buen sentido.

Una alusión al sentido común y a la solidez de sus creencias se encuentra a menudo en Marx. Pero se trata de una referencia, no a la validez del contenido de tales creencias, sino precisamente a su solidez formal y, por tanto, a su imperatividad cuando producen normas de conducta. En esas alusiones está también implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, es decir, de un nuevo sentido común y, por ende, de una nueva cultura y una nueva filosofía que enraícen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales.

Nota I. A propósito de las proposiciones de Gentile sobre el sentido común conviene añadir que el lenguaje del es-

critor es intencionadamente equívoco por un oportunismo ideológico poco digno de loa. Cuando Gentile escribe: «El hombre sano cree en Dios y en la libertad de su espíritu», como ejemplo de una de esas verdades del sentido común de las que el pensamiento reflexivo elabora la certeza crítica, quiere hacer creer que su filosofía es la conquista de la certeza crítica de las verdades del catolicismo, pero los católicos no muerden el anzuelo y sostienen que el idealismo gentiliano es puro paganismo, etc., etc. Sin embargo, Gentile insiste y mantiene un equívoco que no deja de tener consecuencias para crear un ambiente de cultura frívola, en el que todos los gatos son pardos, la religión se abraza con el ateísmo, la inmanencia coquetea con la trascendencia y Antonio Bruers se lo pasa bomba porque, cuanto más se enreda la maraña y se oscurece el pensamiento, tanto más reconoce que tenía razón con su «sincretismo» macarrónico. (En una nota se cita un pasaje de Bruers del más cómico palurdismo filosófico.) Si las palabras de Gentile significaran lo que dicen literalmente, el idealismo actual se habría convertido en el «*siervo* de la teología».

Nota II. En la enseñanza de la filosofía, dedicada no a informar históricamente al discípulo sobre el desarrollo de la filosofía pasada, sino a formarlo culturalmente, a ayudarlo a elaborar críticamente su propio pensamiento para participar en una comunidad ideológica y cultural, es necesario partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia filosófica (tras haberle demostrado precisamente que él tiene esa experiencia, que es «filósofo» sin saberlo). Y como se presupone en los discípulos una cierta media intelectual y cultural, que probablemente no corresponde sino a informaciones desordenadas y fragmentarias, por lo que carecen de cualquier clase de preparación metodológica y crítica, no hay más remedio que partir, en primer lugar, del sentido común, en segundo lugar de

la religión y, únicamente en una tercera fase, de los sistemas filosóficos elaborados por los grupos intelectuales tradicionales.

SOBRE LA METAFÍSICA. ¿Se puede extraer del *Ensayo popular* una crítica de la metafísica y de la filosofía especulativa? Conviene decir que al autor se le escapa el concepto mismo de metafísica, en la medida en que se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y, por tanto, de la dialéctica misma. Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado período histórico, esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y «vanificada» en un período posterior, sin caer por ello en el escepticismo y en el relativismo moral e ideológico, es decir, concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental un tanto ardua y difícil. El autor, por el contrario, cae de lleno en el dogmatismo y por tanto en una forma, aunque ingenua, de metafísica; eso está claro desde el principio, por el planteamiento mismo del problema, por la voluntad de construir una «sociología» sistemática de la filosofía de la praxis; sociología, en este caso, significa precisamente metafísica ingenua. En el parágrafo final de la introducción el autor no sabe responder a la objeción de algunos críticos, los cuales sostienen que la filosofía de la praxis sólo puede tener vida en obras concretas de historia. El autor no llega a elaborar el concepto de filosofía de la praxis como «metodología histórica» y el de ésta como «filosofía», como la única filosofía concreta, es decir, no llega a plantearse y a resolver desde el punto de vista de la dialéctica real el problema que Croce se planteó e intentó resolver desde el punto de vista especulativo. En lugar de una metodología histórica, de una filosofía, construye una casuística de cuestiones particulares

X : Imaginar como Metodo

concebidas y resueltas dogmáticamente cuando no de manera puramente verbal, con paralogismos tan ingenuos como pretenciosos. Con todo, esa casuística podría ser útil e interesante si se presentase como tal, sin más pretensión que dar esquemas aproximativos de carácter empírico, útiles para la práctica inmediata. Por lo demás, se comprende que así sea, porque en el *Ensayo popular* la filosofía de la praxis no es una filosofía autónoma y original, sino la «sociología» del materialismo metafísico. Para él metafísica significa sólo una determinada formulación filosófica, la especulativa del idealismo, y no ya cualquier formulación sistemática que se ponga como [verdad] extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio.

La filosofía del *Ensayo popular* (implícita en él) puede calificarse de aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. En lugar de la dialéctica histórica se pone la ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, la normalidad, la uniformidad. Pero de ese modo de concebir ¿cómo puede deducirse la superación, la «inversión de la praxis»? El efecto, mecánicamente, no puede nunca superar a la causa o al sistema de causas, por lo que no puede darse más desarrollo que el chato y vulgar del evolucionismo.

Si el «idealismo especulativo» es la ciencia de las categorías y de la síntesis a priori del espíritu, es decir, una forma de abstracción antihistórica, la filosofía implícita en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que las categorías especulativas son sustituidas por conceptos y clasificaciones empíricas, tan abstractos y antihistóricos como aquéllas.

EL CONCEPTO DE «CIENCIA». El planteamiento del problema como una búsqueda de leyes, de líneas constantes, re-

gulares, uniformes, está vinculado a una exigencia, concebida de manera un tanto pueril e ingenua, de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los acontecimientos históricos. Dado que «parece», por una extraña inversión de las perspectivas, que las ciencias naturales permiten prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica es concebida como «científica» sólo si y en la medida en que permite «prever» abstractamente el futuro de la sociedad. De ahí la búsqueda de las causas esenciales, incluso de la «causa primera», de la «causa de las causas». Pero las *Tesis sobre Feuerbach* habían criticado ya anticipadamente esa concepción simplista. En realidad sólo se puede prever «científicamente» la lucha, pero no sus momentos concretos, que no pueden ser sino resultados de fuerzas contradictorias en constante movimiento, imposibles de reducir nunca a cantidades fijas, porque en ellos la cantidad se transforma continuamente en cualidad. Se «prevé» realmente en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por consiguiente, se contribuye de forma concreta a crear el resultado «previsto». La previsión aparece, pues, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

Y ¿cómo podría ser la previsión un acto de conocimiento? Se conoce lo que ha sido o es, no lo que será, que es un «no existente» y, por tanto, incognoscible por definición. El prever, por consiguiente, es sólo un acto práctico que no puede, en la medida en que no sea una futilidad o una pérdida de tiempo, tener otra explicación que la arriba expuesta. Hay que plantear correctamente el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para estar en condiciones de criticar exhaustivamente la concepción del causalismo mecánico, para vaciarla de todo prestigio científico y reducirla a puro mito que acaso fue útil en el pasado, en una fase primitiva de desarrollo de ciertos grupos sociales subalternos (ver una nota precedente).

Pero es el concepto mismo de «ciencia», tal como aparece en el *Ensayo popular*, el que hay que destruir críticamente; está tomado íntegramente de las ciencias naturales, como si éstas fueran la única ciencia, o la ciencia por antonomasia, tal como estableció el positivismo. Pero en el *Ensayo popular* el término de ciencia se emplea en muchos sentidos, unos explícitos, otros sobreentendidos o apenas insinuados. El sentido explícito es el que tiene «ciencia» en las investigaciones físicas. En cambio, en otras ocasiones parece indicar el método. Pero ¿existe un método en general y, si existe, acaso tiene otro significado que el de filosofía? En otros casos podría no significar nada más que la lógica formal, pero ¿se puede decir que ésta sea un método y una ciencia? Conviene dejar bien claro que cada investigación tiene su método concreto y construye su ciencia concreta, y que el método se ha desarrollado y elaborado con el desarrollo y la elaboración de aquella investigación y aquella ciencia concretas, y forma un todo con ellas. Creer que se puede hacer avanzar una investigación científica aplicándole un método tipo, escogido porque ha dado buenos resultados en otra investigación a la que era connatural, es una extraña manera de desvariar que tiene poco que ver con la ciencia. Con todo, hay también criterios generales de los que se puede decir que constituyen la conciencia crítica de todo científico, sea cual sea su «especialización», y que deben estar siempre presentes de manera espontánea en su trabajo. Así se puede decir que no es científico el que demuestra poca seguridad en sus criterios particulares, que no tiene plena comprensión de los conceptos empleados, que tiene escasa información y comprensión del estado anterior de los problemas tratados, que no es demasiado cauto en sus afirmaciones, que no avanza de un modo sistemático, sino arbitrario y sin conexión, que no tiene en cuenta las lagunas exis-

tentes en los conocimientos que ha alcanzado, sino que las silencia y se contenta con soluciones o nexos puramente verbales en lugar de declarar que se trata de posiciones provisionales susceptibles de reexamen y desarrollo, etcétera. (Cada uno de estos puntos puede desarrollarse más, añadiendo las ejemplificaciones oportunas.)

Una observación que puede hacerse a muchas alusiones polémicas del *Ensayo* es el desconocimiento sistemático de la posibilidad de error por parte de los diversos autores citados, los cuales atribuyen a un grupo social, del que los científicos serían siempre los representantes, las opiniones más disparatadas y las voluntades más contradictorias. Esta observación va ligada a un criterio metódico más general, a saber: no es muy «científico», o simplemente «muy serio», escoger los adversarios entre los más estúpidos y mediocres, o aun, escoger entre las opiniones de los adversarios las menos esenciales y las más ocasionales, y presumir de haber «destruido» al adversario «por completo» porque se ha destruido una opinión suya secundaria e incidental, o de haber destruido una ideología o una doctrina porque se ha demostrado la insuficiencia teórica de sus campeones de tercero o cuarto orden. Además «conviene ser justos con los adversarios», en el sentido de que hay que esforzarse por comprender lo que han querido decir realmente y no agarrarse maliciosamente a los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Eso, claro está, si el fin que uno se propone es el de elevar el tono y el nivel intelectual de los propios seguidores, y no el de hacer simplemente el desierto en torno de uno, por el medio que sea. Conviene situarse en este punto de vista: que el propio seguidor ha de discutir y sostener el punto de vista de uno en discusión con adversarios capaces e inteligentes, y no sólo con personas rudas y sin preparación que se convencen «autoritariamente» o por la vía «emocional». Debe afirmarse y justificarse la posibilidad de error, sin por eso hacer de menos a la

propia concepción, porque lo que importa no es ya la opinión de Ticio, Cayo o Sempronio, sino aquel conjunto de opiniones que se han hecho colectivas, que han llegado a ser un elemento y una fuerza social; y éstas hay que refutarlas en sus exponentes teóricos más representativos y dignos incluso de respeto por su altura de pensamiento y por su «desinterés» inmediato, y no pensando que con ello se ha «destruido» ya el elemento y la fuerza social correspondiente (lo cual sería puro racionalismo iluminista), sino sólo que se ha contribuido: 1) a mantener y reforzar en el propio bando el espíritu de distinción y análisis; 2) a crear el terreno para que el propio bando absorba y dé vida a una doctrina propia original, que corresponda a las condiciones de vida que le son propias.

Vale la pena señalar que muchas deficiencias del *Ensayo popular* son imputables a la «oratoria». El autor, en el prefacio, recuerda el origen «hablado» de su obra. Pero, como ha señalado ya Macaulay a propósito de las discusiones orales entre los griegos, es precisamente de las «demostraciones orales» y de la mentalidad de los oradores de las que son propias las superficialidades lógicas y de argumentación más sorprendentes. Ello, por otra parte, no hace que sea menor la responsabilidad de los autores que no revisan, antes de imprimirlas, las argumentaciones orales, muchas veces improvisadas, en que la asociación mecánica y casual de las ideas sustituye a menudo a la trabazón lógica. Lo peor es cuando, en esa práctica oratoria, la mentalidad facilona se solidifica y los frenos críticos dejan de funcionar. Se podría hacer una lista de las *ignorantiae* y *mutationes elenchi* del *Ensayo popular*, debidas probablemente al «ímpetu» oratorio. Un ejemplo típico de ello es, a mi entender, el parágrafo dedicado al profesor Stammler, uno de los más superficiales y sofísticos.

CUESTIONES DE NOMENCLATURA Y DE CONTENIDO. Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (esto es, que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida en la historia y, por ende, al margen de la lucha entre los grupos y no como expresión de un proceso dialéctico, en virtud del cual cada grupo social dominante crea una categoría propia de intelectuales) es precisamente la de reagruparse, en la esfera ideológica, con una categoría intelectual precedente mediante una misma nomenclatura conceptual. Todo organismo histórico (tipo de sociedad) nuevo crea una nueva sobrestructura, cuyos representantes especializados y abanderados (los intelectuales) no pueden dejar de ser concebidos, también ellos, como «nuevos» intelectuales, salidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los «nuevos» intelectuales se ponen como continuación directa de la *inteliguentsia* precedente, no son en realidad «nuevos», es decir, no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica, sino que son un residuo conservador y fosilizado del grupo social superado históricamente (lo que equivale a decir que la nueva situación histórica no ha llegado todavía al grado de desarrollo necesario para tener la capacidad de crear nuevas sobrestructuras, sino que vive todavía dentro de la envoltura apolillada de la vieja historia).

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que ninguna situación histórica nueva, por mucho que se deba al más radical de los cambios, transforma completamente el lenguaje, al menos en su aspecto externo, formal. No obstante, debería cambiar el contenido del lenguaje, aunque es difícil tener inmediatamente conciencia exacta de tal mutación. El fenómeno, además, se ve complicado históricamente por la existencia de diversas culturas típicas de los diversos estratos del nuevo grupo social, algunos de los cuales están todavía, en el terreno ideológico, inmersos en la cultura de situaciones históricas

precedentes, anteriores incluso a veces a la más recientemente superada. Una clase de la que algunos estratos estén todavía anclados en la concepción tolemaica del mundo puede ser, sin embargo, la representante de una situación histórica muy avanzada; retrasados ideológicamente (al menos en algunas zonas de la concepción del mundo, que en ellos es todavía fragmentaria e ingenua), esos estratos se hallan en cambio avanzadísimos en la práctica, es decir, en la función económica y política. Si la tarea de los intelectuales consiste en determinar y organizar la reforma moral e intelectual, esto es, adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales «cristalizados» son conservadores y reaccionarios. Porque, mientras el grupo social nuevo se siente al menos escindido y distinto del precedente, ellos ni siquiera sienten esa distinción, sino que creen poder vincularse de nuevo al pasado.

Por otra parte, no está dicho que haya que rechazar toda la herencia del pasado: hay «valores instrumentales» que no pueden dejar de recogerse íntegramente para continuar siendo elaborados y pulidos. Pero ¿cómo distinguir el valor instrumental del valor filosófico caduco y digno de rechazo sin más? A menudo sucede que, por haber aceptado un valor filosófico caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza después un valor instrumental de otra tendencia porque es contradictoria con la primera, a pesar de que el valor instrumental en cuestión habría resultado útil para expresar el nuevo contenido histórico cultural.

Así hemos visto cómo se aceptaba el término «materialismo» con un contenido pasado mientras se rechazaba en cambio el término «inmanencia» porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico cultural. La dificultad en adecuar la expresión literaria al contenido conceptual y el confundir las cuestiones de terminología con las cuestiones sustanciales y viceversa es característica del diletantismo filosó-

fico, de la falta de sentido histórico al captar los diversos momentos de un proceso de desarrollo cultural, es decir, de una concepción antidialéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal.

El término «materialismo», en la primera mitad del siglo XIX, hay que entenderlo no sólo en el significado técnico filosófico estricto, sino en el significado más amplio que fue adquiriendo polémicamente en las discusiones surgidas en Europa al surgir y desarrollarse victoriosamente la cultura moderna. Se llamó materialismo a toda doctrina filosófica que excluyese la trascendencia del dominio del pensamiento y en realidad, por tanto, a todo panteísmo e inmanentismo, pero también se llamó materialismo a todo planteamiento práctico inspirado en el realismo político, es decir, que se opusiese a ciertas corrientes decadentes del romanticismo político, como las doctrinas de Mazzini, entonces muy popularizadas, que no hablaban más que de «misiones», «ideales» y otras nebulosidades vagas y abstracciones sentimentales parecidas. En las polémicas, incluso actuales, de los católicos se usa a menudo el término de materialismo en ese sentido; materialismo es lo contrario de espiritualismo en sentido estricto, es decir, de espiritualismo religioso, y de ahí que se incluya en él todo el hegelianismo y, en general, la filosofía clásica alemana, además del sensismo y el iluminismo franceses. Así, en los términos del sentido común, se llama materialismo a todo lo que tiende a encontrar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida. Toda actividad económica que se saliera de los límites de la producción medieval era «materialismo» porque parecía un «fin en sí misma», la economía por la economía, la actividad por la actividad, así como hoy, para el europeo medio, es «materialista» América porque el empleo de las máquinas y el volumen de las haciendas y de los negocios excede de un cierto límite que al europeo medio le parece «justo», aquel en el que las exigencias «espirituales» no se

sienten mortificadas. Así, una retorsión polémica de la cultura feudal contra la burguesía en desarrollo se ha hecho hoy propia de la cultura burguesa europea contra un capitalismo más desarrollado que el europeo, por una parte, y por otra contra la actividad práctica de los grupos sociales subalternos para los cuales, inicialmente y durante una época histórica entera, es decir, hasta que no hayan construido una economía y una estructura social propias, la actividad no puede dejar de ser predominantemente económica o expresarse, al menos, en términos económicos y de estructura. Trazas de esa concepción del materialismo subsisten en el lenguaje: en alemán, *geistlich* significa también 'clerical', propio del clero, así como en el ruso *dukhoviez;* y que esa es la concepción predominante se puede deducir de muchos escritores de filosofía de la praxis para los que justamente la religión, el teísmo, etc., son los puntos de referencia para reconocer a los «materialistas consecuentes».

Una de las razones, y quizá la principal, de la reducción al materialismo metafísico tradicional del materialismo histórico hay que buscarla en el hecho de que el materialismo histórico no podía dejar de ser una fase predominantemente crítica y polémica de la filosofía, mientras que hacía falta un sistema ya completo y acabado. Pero los sistemas completos y acabados son siempre obra de filósofos individuales, y en ellos, junto a la parte históricamente actual, es decir, correspondiente a las condiciones de vida contemporáneas, existe siempre una parte abstracta, «ahistórica», en el sentido de que está ligada a las filosofías precedentes y responde a necesidades exteriores y pedantescas de arquitectura del sistema o se debe a idiosincrasias personales; por eso la filosofía de una época no puede ser ningún sistema individual o de tendencia: es el conjunto de todas las filosofías individuales y de tendencia, más las opiniones científicas, más la religión, más el sentido común. ¿Se puede formar artificialmente un

sistema de esa clase, por obra de ciertos individuos y grupos? La actividad crítica es la única posible, especialmente en el sentido de plantear y resolver críticamente los problemas que se presentan como expresión del desarrollo histórico. Pero el primero de esos problemas que hay que plantear y comprender es este: que la nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, se llame como se llame. Identidad de términos no significa identidad de conceptos.

Un libro que vale la pena estudiar a propósito de este argumento es la *Historia del materialismo*, de Lange. La obra estará más o menos superada por los sucesivos estudios sobre filósofos materialistas individuales, pero su importancia cultural sigue intacta desde el punto de vista siguiente: se han remitido a ella, para informarse sobre los precedentes y para recoger los conceptos fundamentales del materialismo, toda una serie de seguidores del materialismo histórico. Se puede decir que, esquemáticamente, ha pasado esto: se ha partido del presupuesto dogmático de que el materialismo histórico es sin más el materialismo tradicional algo revisado y corregido (corregido con la «dialéctica», que se toma, de este modo, como un capítulo de la lógica formal y no como una lógica en sí misma, esto es, una teoría del conocimiento); se ha estudiado en Lange lo que ha sido el materialismo tradicional, y sus conceptos se han tomado como conceptos del materialismo histórico. De modo que se puede decir que, para la mayor parte del cuerpo de conceptos presentados bajo la etiqueta del materialismo histórico, el director de escuela y fundador ha sido Lange y nadie más que él. Por eso el estudio de esa obra presenta un gran interés cultural y crítico, tanto más cuanto que Lange es un historiador concienzudo y agudo, que tiene un concepto bastante preciso, definido y limitado del materialismo y por eso, con gran estupor y casi indignación de algunos (como Plejánov), no considera materialistas ni el materialismo histórico ni la filosofía de Feuerbach. Puede verse también aquí hasta qué punto la terminología es convencional, pero también cómo tiene su importancia para determinar errores y desviaciones cuando se olvida que hay que remontarse a las fuentes culturales para identificar el valor exacto de los conceptos, porque bajo el mismo sombrero puede haber cabezas diferentes. Es sabido, por otra parte, que el director de escuela de la filosofía de la práctica no ha llamado nunca «materialista» a su concepción y cómo, hablando del materialismo francés, lo critica y afirma que la crítica debería ser aún más exhaustiva. Así, no emplea nunca la fórmula de «dialéctica materialista», sino «racional», en contraposición a «mística», lo que da al término «racional» un significado bien preciso.

Sobre esta cuestión hay que ver de nuevo lo que escribe Antonio Labriola en sus ensayos. De la *Historia* de Lange estaba anunciada una traducción italiana de la editorial Athena de Milán, y hace poco ha salido una del editor Monanni de Milán.

La llamada «realidad del mundo externo». Toda la polémica contra la concepción subjetivista de la realidad, con la cuestión «terrible» de la «realidad objetiva del mundo externo», está mal planteada, peor conducida y es en gran parte fútil y ociosa (me refiero incluso a la memoria presentada en el Congreso de historia de las ciencias, celebrado en Londres en junio y julio de 1931).[4] Desde el punto de vista de un «ensayo popular», todo el tratamiento responde más a un prurito de pedantería intelectual que a una necesidad lógica. El público popular no cree siquiera que se pueda plantear semejante problema, a saber, si existe objetivamente el

4. Gramsci se refiere al escrito de Bujarin *Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism*, incluido en el volumen *Science at the Cross Roads.*

mundo externo. Basta enunciar así el problema para oír un irrefrenable y gigantesco estallido de hilaridad. El público «cree» que el mundo externo es objetivamente real, pero aquí precisamente nace la cuestión: ¿cuál es el origen de esa «creencia» y qué valor crítico tiene «objetivamente»? En realidad, esa creencia es de origen religioso, por más que el que participe de ella sea religiosamente indiferente. Comoquiera que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, ha sido creado por dios antes de la creación del hombre y que, por consiguiente, el hombre ha encontrado ya el mundo acabado y a punto, catalogado y definido de una vez para siempre, esa creencia se ha convertido en un dato férreo del «sentido común» y sigue viva con la misma firmeza aunque el sentimiento religioso esté apagado o adormecido. Resulta, pues, que basarse en esta experiencia del sentido común para destruir con la «comicidad» la concepción subjetivista tiene un significado más bien «reaccionario», de retorno implícito al sentimiento religioso; de hecho los escritores o los oradores católicos recurren al mismo medio para obtener el mismo efecto de ridículo corrosivo.

En la memoria presentada en el Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* responde implícitamente a esa objeción (que es al fin y al cabo de carácter externo, por más que tenga su importancia) señalando que Berkeley, a quien se debe la primera enunciación completa de la concepción subjetivista, era un arzobispo (de donde parece que debiera deducirse el origen religioso de la teoría), añadiendo que sólo un «Adán» que se encuentre por primera vez en el mundo puede pensar que éste existe sólo porque él lo piensa (también aquí se insinúa el origen religioso de la teoría, pero sin demasiada fuerza de convicción).[5]

5. Cf. *ibid.*, pp. 1-2: «Casi todas las escuelas filosóficas, desde la metafísica teologizante hasta la filosofía de la "pura descripción", de Mach y Avenarius, y el "pragmatismo" renovado, con la excepción del materialismo dialéctico (marxismo), parten de la tesis, supuestamente irrefutable, de que a "mí" me son "dadas" únicamente "mis" propias "sensaciones". Esta afirmación, cuyo más brillante exponente fue el obispo Berkeley, es elevada sin necesidad alguna al rango de nuevo evangelio epistemológico ... En realidad, sólo en el caso del Adán recién creado, acabado de salir de la arcilla *y que ve por vez primera*, con unos ojos que se abren también por *primera* vez, el paisaje del paraíso con todos sus atributos, podría hacerse semejante afirmación».

A mi entender, en cambio, el problema es este: ¿cómo se puede explicar que semejante concepción, que no es ciertamente una futilidad, ni siquiera para un filósofo de la praxis, hoy, expuesta al público, no provoque sino risa y burla? Creo que es este el ejemplo más típico de la distancia que se ha ido creando entre ciencia y vida, entre ciertos grupos de intelectuales, que están incluso en la dirección «central» de la alta cultura y las grandes masas populares: ejemplo de cómo el lenguaje de la filosofía se ha convertido en una jerga que produce el mismo efecto que la jerga de Arlequín. Pero si el «sentido común» se echa a reír, el filósofo de la praxis debería por eso mismo buscar una explicación, tanto del significado real que tiene la concepción, y de por qué ha surgido y se ha difundido entre los intelectuales, como de por qué hace reír al sentido común. Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, si de ella y como superación suya ha nacido el materialismo histórico, que en la teoría de las sobrestructuras pone en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba de manera especulativa. La demostración de esta suposición, que aquí queda apenas aludida, revestiría la mayor importancia cultural, porque pondría fin a una serie de discusiones fútiles y ociosas y permitiría un desarrollo orgánico de la filosofía de la praxis, hasta hacer de ella el exponente hegemónico de la alta cultura. Resulta además pasmoso que nunca se haya

afirmado y desarrollado convenientemente que el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresiones de la estructura y se modifican al modificarse ésta.

La cuestión está estrechamente ligada, y se entiende que así sea, con la cuestión del valor de las llamadas ciencias exactas o físicas y con el lugar que éstas han venido ocupando en el cuadro de la filosofía de la praxis, objetos casi de fetichismo, como si fueran la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo.

Pero ¿qué hay que entender por concepción subjetivista de la realidad? ¿Se puede tomar una cualquiera de las tantas teorías subjetivistas elucubradas por toda una serie de filósofos y profesores, incluidas las solipsistas? Es evidente que la filosofía de la praxis, también en este caso, no puede sino ponerse en relación con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esa concepción, y que de las teorías posteriores sólo habrá que tomar en consideración algunos aspectos parciales y los valores instrumentales. Y convendrá investigar las formas extravagantes que ha tomado la concepción, bien en los epígonos, bien en los críticos más o menos inteligentes. Así, vale la pena recordar lo que escribe Tolstoi en sus memorias de infancia y juventud: cuenta que se había entusiasmado tanto con la concepción subjetivista de la realidad que con frecuencia tenía vértigo, porque se volvía bruscamente hacia atrás convencido de poder captar el momento en que no habría visto nada porque su espíritu no había podido tener tiempo de «crear» la realidad (o algo semejante: el pasaje de Tolstoi es característico y muy interesante literariamente).[6]

6. Este paso de Tolstoi aparece citado íntegramente por Gramsci más adelante, en p.. 148-149.

Así, en sus *Linee di filosofia critica* (p. 159), Bernardino Varisco escribe: «Abro un diario para informarme de la realidad; ¿me vas a decir que las noticias las he creado yo al abrir el diario». Que Tolstoi diese a la tesis subjetivista un significado tan inmediato y mecánico, puede explicarse. Pero ¿no es sorprendente que pueda haber escrito de ese modo Varisco, que, aunque hoy se ha orientado hacia la religión y el dualismo trascendental, es sin embargo un estudioso serio y debería conocer su materia? La crítica de Varisco es la del sentido común, y llama la atención que precisamente esa crítica la pasen por alto los filósofos idealistas, cuando en realidad es importantísima para impedir la difusión de un modo de pensar y una cultura. Cabe recordar un artículo de Mario Missiroli en la *Italia Letteraria* en el que escribe que se sentiría muy embarazado si hubiese de sostener, frente a un público corriente y en polémica con un neoescolástico, por ejemplo, el punto de vista subjetivista: Missiroli observa, pues, cómo el catolicismo tiende, en competencia con la filosofía idealista, a llevar a su molino el agua de las ciencias naturales y físicas. En otro lugar de sus escritos, Missiroli ha previsto un período de decadencia de la filosofía especulativa y una difusión cada vez mayor de las ciencias experimentales y «realistas» (en este segundo escrito, sin embargo, publicado por el *Saggiatore*, prevé también una oleada de anticlericalismo, por lo que no parece creer ya en la instrumentalización de las ciencias por parte del catolicismo). También vale la pena recordar, del volumen de *Scritti vari* de Roberto Ardigò, recogido y ordenado por G. Marchesini (Lemonnier, 1922) la «polémica de la calabaza»: en un periodiquillo clerical de provincias, un escritor (un sacerdote de la curia episcopal), con el fin de descalificar a Ardigò ante el público popular, lo llamó algo así como «uno de esos filósofos que sostienen que la catedral (de Mantua o de otra ciudad) existe sólo porque ellos la piensan y que, cuando ellos dejan de pensarla, la ca-

tedral desaparece, etcétera», con gran resquemor de Ardigò, que era positivista y estaba de acuerdo con los católicos en el modo de concebir la realidad externa.

Conviene demostrar que la concepción «subjetivista», tras haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico por otra, sólo puede encontrar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las sobrestructuras, mientras que en su versión especulativa no es más que un romance filosófico. Una referencia a una interpretación un poco más realista del subjetivismo en la filosofía clásica alemana se puede encontrar en una recensión de G. De Ruggiero sobre unos escritos póstumos de B. Constant (creo) publicados en la *Critica* de hace algunos años.

La observación que hay que hacer al *Ensayo popular* es que ha presentado la concepción subjetivista tal como aparece ante la crítica del sentido común y que ha recogido la concepción de la realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin sospechar siquiera que a esa concepción puede hacérsele la objeción de misticismo, como de hecho así ha sido. (En la memoria presentada al Congreso de Londres, el autor del *Ensayo popular* alude a la acusación de misticismo atribuyéndosela a Sombart y pasándola por alto desdeñosamente: Sombart la ha tomado sin duda de Croce.)[7] Sólo que, analizando esa concepción, no resulta ya tan

7. Cf. Bujarin, *Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism*, en *Science at the Cross Roads*, p. 22, nota 36: «Totalmente diferente ha sido la evolución filosófica de W. Sombart, que escribe en su último libro que el marxismo debe su "monstruoso" poder "exclusivamente a las construcciones histórico-filosóficas con ribetes místicos propias de esa doctrina de salvación" (Werner Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, p. 32). Esa acusación de misticismo lanzada contra el marxismo es tan estúpida como la "esencia" y el "sentido" de la última "sociología del sentido", mencionada anteriormente. Es, pues, patente que la ciencia burguesa está empezando a delirar en sus acusaciones contra la teoría del proletariado revolucionario».

fácil justificar un punto de vista de objetividad exterior entendida mecánicamente. ¿Parece posible la existencia de una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero ¿quién juzgará semejante objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esa especie de «punto de vista del universo en sí» y qué podrá significar semejante punto de vista? Puede muy bien afirmarse que se trata de un residuo del concepto de dios, precisamente en su concepción mística de un dios desconocido. La formulación de Engels de que «la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada ... por el largo y laborioso desarollo de la filosofía y de las ciencias naturales»[8] contiene precisamente el germen de la concepción justa, puesto que se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre «humanamente objetivo», lo que viene a equivaler exactamente a «históricamente subjetivo», es decir, que objetivo significaría «universal subjetivo». El hombre conoce objetivamente en la medida en que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica sobreviene con la desaparición de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales concretas, sino inmediatamente caducas por el origen práctico de su sustancia. Se trata, pues, de una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esa lucha es la misma lucha por la unificación

8. Esta cita de Engels está tomada del capítulo cuarto de la parte I del *Anti-Dühring*: «La unidad real del mundo consiste en su materialidad, y ésta queda demostrada, no por algunas frases cabalísticas, sino por un largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales». Dado que no consta que Gramsci haya tenido el *Anti-Dühring* en la cárcel, hay que suponer que se trata de una cita indirecta, por más que no haya podido determinarse la fuente.

cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman «espíritu» no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las sobrestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal, y no ya un presupuesto unitario, etc.

La ciencia experimental ha sido (ha ofrecido) hasta ahora el terreno en que semejante unidad cultural ha alcanzado su máxima extensión: ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a unificar el «espíritu», a hacerlo más universal; es la subjetividad más objetivada y concretamente universalizada.

El concepto de «objetivo» del materialismo metafísico parece querer significar una objetividad que existe también fuera del hombre, pero cuando se afirma que una realidad existiría igual aunque no existiera el hombre, o se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Sólo conocemos la realidad en relación con el hombre y, así como el hombre es devenir histórico, también la conciencia y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc.

Juicio sobre las filosofías pasadas. La superficial crítica del subjetivismo que se hace en el *Ensayo popular* se enmarca en una cuestión más general, que es la de la actitud que se adopta frente a las filosofías y los filósofos del pasado. Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no es sólo un error de antihistoricismo, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debía pensar como hoy, sino que es un auténtico residuo metafísico, porque presupone un pensamiento dogmático válido en todos los tiempos y en todos los países, en función del cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metódico no es sino metafísica. El que los sistemas filosóficos anteriores estén superados no excluye que hayan tenido una validez histórica y

hayan desempeñado una función necesaria: su caducidad hay que considerarla desde el punto de vista del desarrollo histórico global y de la dialéctica real; que esos sistemas fuesen *dignos* de caer no es un juicio moral o de higiene del pensamiento, emitido desde un punto de vista «objetivo», sino un juicio dialéctico-histórico. Se puede confrontar la presentación que hace Engels de la proposición hegeliana «todo lo racional es real y todo lo real es racional», proposición que será válida también para el pasado. En el *Ensayo* se juzga el pasado como «irracional» y «monstruoso» y la historia de la filosofía se convierte en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico. (En cambio, en el *Manifiesto* aparece el más encendido elogio del mundo destinado a perecer.) Aunque ese modo de juzgar el pasado es un error histórico, una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No lo parece, porque la cuestión se reduciría a presumir de ser algo sólo porque se ha nacido en la época actual, en lugar de haberlo hecho en alguno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad y el ser «contemporáneo» es un título que sólo sirve para hacer chascarrillos. (Se cuenta la anécdota de un burguesote francés que en su tarjeta de visita había hecho imprimir precisamente «contemporáneo»: creía que no era nada y un buen día descubrió que en realidad sí que era algo, exactamente un «contemporáneo».)

Sobre el arte. En el capítulo dedicado al arte se afirma que aun las obras más recientes sobre estética establecen la identidad de forma y contenido. Puede considerarse éste como uno de los ejemplos más llamativos de incapacidad crítica a la hora de establecer la historia de los conceptos y de identificar el significado real de éstos en función de las distintas teorías.

En realidad la identificación de contenido y forma es afirmada por la estética idealista (Croce), pero sobre presupuestos idealistas y con terminología idealista. «Contenido» y «forma» no tienen, pues, el significado que supone el *Ensayo.* Que forma y contenido se identifiquen significa que en el arte el contenido no es el «sujeto abstracto», esto es, la intriga novelesca y la masa particular de sentimientos genéricos, sino el arte mismo, una categoría filosófica, un momento «distinto» del espíritu, etc. Tampoco forma significa, por tanto, «técnica», como supone el *Ensayo.* Todas las indicaciones y referencias estéticas y de crítica artística contenidas en el *Ensayo* son dignas de recogerse y analizarse. Pero de momento puede servir como ejemplo el parágrafo dedicado al *Prometeo* de Goethe. El juicio vertido es superficial y extremadamente genérico. El autor, por lo que parece, no conoce ni la historia exacta de esa oda de Goethe ni la historia del mito de Prometeo en la literatura mundial anterior a Goethe, y especialmente en el período inmediatamente anterior y contemporáneo a la actividad literaria de Goethe. Pero ¿se puede hacer un juicio como el que se hace en el *Ensayo* sin conocer siquiera esos elementos? ¿Cómo distinguir, si no, aquello que es más inmediatamente personal de Goethe de aquello que es representativo de una época y de un grupo social? Esa clase de juicios se justifican precisamente en la medida en que no sean generalidades vacías en las que quepan las cosas más dispares, sino que sean precisos, probados, decisivos; de otro modo están destinados sólo a difamar una teoría y a suscitar un modo superficial de tratar las cuestiones (hay que recordar en todo momento la frase de Engels contenida en la carta a un estudiante publicada por el *Sozialistische Akademiker*).

[illegible]

OBJETIVIDAD Y REALIDAD DEL MUNDO EXTERNO. El neoescolástico Casotti (Mario Casotti, *Maestro e scolaro,* p. 49) escribe: «Las investigaciones de los naturalistas y los biólogos presuponen ya existentes la vida y el organismo real», expresión que se acerca a la de Engels en el *Anti-Dühring.*

Acuerdo entre el catolicismo y el aristotelismo sobre la cuestión de la objetividad de lo real.

Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de «Oriente» y «Occidente», que no dejan de ser «objetivamente reales» por más que en el análisis se demuestra que no son nada más que una «construcción» convencional, es decir, «histórico-cultural» (a menudo los términos «artificial» y «convencional» indican hechos «históricos», productos del desarrollo de la civilización y no ya construcciones racionalistamente arbitrarias o individualmente artificiosas). Hay que recordar también el ejemplo que aparece en un librito de Bertrand Russell traducido al italiano y publicado en una colección científica nueva de la editorial Sonzogno (es uno de los primeros volúmenes de la colección) [Bertrand Russell, *I problemi della filosofia* (n.° 5 de la «Sezione Scientifica Sonzogno», L. 5)]. Russell dice, poco más o menos, así: «No podemos concebir, sin la existencia del hombre sobre la tierra, la existencia de Londres y de Edimburgo, pero podemos concebir la existencia de dos puntos en el espacio, donde hoy están Londres y Edimburgo, uno al norte y otro al sur». Cabe objetar que sin concebir la existencia del hombre no se puede concebir el «concebir», no se puede concebir en general ningún hecho o relación que exista sólo en la medida en que exista el hombre. ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste sin el hombre? Son relaciones reales, pero que no existirían sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, esto es,

históricas, porque fuera de la historia real todo punto de la tierra es este y oeste al mismo tiempo. Puede verse esto más claramente a partir del hecho de que esos términos han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas que mediante su hegemonía mundial han impuesto su aceptación en todas partes. El Japón es el Extremo Oriente no sólo para el europeo, sino quizá también para el norteamericano de California y para el mismo japonés, que a través de la cultura política inglesa podrá llamar Oriente Próximo a Egipto. Así, mediante el contenido histórico que se ha ido aglutinando en torno al término geográfico, las expresiones Oriente y Occidente han acabado significando determinadas relaciones entre complejos de civilizaciones diversas. Así, es frecuente que los italianos, hablando de Marruecos, lo señalen como un país «oriental», para referirse a la civilización musulmana y árabe. Con todo, esas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y llegar exactamente al lugar a donde se había decidido llegar, «prever» el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. Racional y real se identifican. Parece que sin haber entendido esta relación no se puede entender la filosofía de la praxis, su posición respecto del idealismo y del materialismo mecanicista, la importancia y el significado de la doctrina de las sobrestructuras. No es exacto que en la filosofía de la praxis la «idea» hegeliana haya sido sustituida por el «concepto» de estructura, como afirma Croce. La «idea» hegeliana se resuelve tanto en la estructura como en las sobrestructuras, y todo el modo de concebir la filosofía queda «historificado», es decir, se inicia el nacimiento de un modo nuevo de filosofar más concreto e histórico que el precedente.

LA CIENCIA Y LOS INSTRUMENTOS CIENTÍFICOS. Se afirma, en el *Ensayo popular,* que los progresos de las ciencias dependen, como el efecto de la causa, del desarrollo de los instrumentos científicos.[9] Es este un corolario del principio general, recogido en el *Ensayo*, y de origen loriano,[10] de la función histórica del «instrumento de producción y de trabajo», que sustituye al conjunto de las relaciones sociales de producción. Pero en la ciencia geológica no se emplea más instrumento que el martillo, y los progresos técnicos del martillo no pueden ciertamente parangonarse con los progresos de la geología. Si la historia de las ciencias puede reducirse, según el *Ensayo*, a la historia de sus instrumentos particulares, ¿cómo podrá construirse una historia de la geología? Y no vale decir que la geología se basa [también] en los progresos de un conjunto de otras ciencias, por lo que la historia de los instrumentos de éstas sirve para indicar el desarrollo de la geología, porque con esa escapatoria se acabaría diciendo una generalidad sin contenido y remontándose a movimientos cada vez más amplios hasta llegar a las relaciones de producción. Es justo que el lema de la geología sea *mente et malleo*.[11]

Se puede decir en general que el progreso de las ciencias no puede documentarse *materialmente*; la historia de las ciencias, y no todas, sólo puede reavivarse en el recuerdo con la descripción del sucesivo perfeccionamiento de los instrumentos que han sido uno de los medios del progreso, así como con la descripción de las máquinas que han constituido la aplicación de las ciencias mismas. Los principales «instru-

9. Cf. Bujarin, *La théorie du matérialisme historique*, en especial la p. 176: «su (de la ciencia) desarrollo ha sido determinado, entre otros, por los instrumentos científicos».

10. De Achille Loria (1857-1943), economista italiano de tendencia socialista.

11. «Con la mente y el martillo». (*N. del t.*)

mentos» del progreso científico son de orden intelectual (y también político), metodológico, y Engels ha escrito acertadamente que los «instrumentos intelectuales» no han salido de la nada, no son innatos en el hombre, sino adquiridos, se han desarrollado y se desarrollan históricamente. ¿Cuánto ha contribuido al progreso de las ciencias la expulsión de la autoridad de Aristóteles y de la Biblia del campo científico? Y esa expulsión ¿no se debió al progreso general de la sociedad moderna? Recordar el ejemplo de las teorías sobre el origen de los manantiales. La primera formulación exacta del modo como se forman los manantiales se encuentra en la *Enciclopedia* de Diderot, etcétera; mientras se puede demostrar que las gentes del pueblo tenían ya antes opiniones exactas al respecto, en el campo científico se sucedían las teorías, a cual más arbitraria y extravagante, que intentaban poner de acuerdo la Biblia y Aristóteles con las observaciones experimentales del buen sentido.

Otra cuestión es la siguiente: si fuese verdadera la afirmación del *Ensayo*, ¿en qué se distinguiría la historia de las ciencias de la historia de la tecnología? Con el desarrollo de los instrumentos «materiales» científicos, [que] se inicia históricamente [con] la introducción del método experimental, se desarrolló una ciencia particular, la ciencia de los instrumentos, estrechamente ligada al desarrollo general de la producción y de la tecnología.

Sobre este tema hay que ver: G. Boffito, *Gli strumenti della scienza e la scienza degli strumenti*, Libreria Internazionale Sceber, Florencia, 1929.

Se puede comprobar hasta qué punto es superficial la afirmación del *Ensayo* con el ejemplo de las ciencias matemáticas, que no necesitan instrumento material alguno (no creo que se pueda poner como argumento el desarrollo del ábaco) y que son ellas mismas «instrumento» de todas las ciencias naturales.

CUESTIONES GENERALES. I. No está tratado este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. Sin embargo, el problema está por lo menos aludido en los *Problemas fundamentales* de Plejánov [12] y era posible desarrollarlo. Éste es además el punto crucial de todas las cuestiones que se han planteado en torno a la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el de las relaciones entre la sociedad y la «naturaleza», al que se dedica en el *Ensayo* un capítulo especial.[13] Las dos proposiciones del prólogo a la *Crítica de la economía política*: 1) La humanidad se propone sólo aquellas tareas que puede resolver; ... las tareas mismas surgen sólo donde las condiciones materiales de su resolución existen ya o están al menos en vías de aparición; 2) Una formación social no fenece hasta que no se han desarrollado todas las fuerzas productivas para las que esa formación es aún suficiente y no han ocupado su puesto relaciones de producción nuevas y más elevadas; hasta que las condiciones materiales de existencia de estas últimas no se han incubado en el seno mismo de la vieja sociedad, tendrían que haberse analizado en todo su alcance y en todas sus consecuencias. Sólo poniéndose en este terreno puede eliminarse todo mecanicismo y toda traza de «milagro» supersticioso, sólo sobre él debe plantearse el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia.

II. Habría que reunir un registro «ponderado» de los científicos cuyas opiniones se citan o combaten con cierta profusión, acompañando cada nombre con anotaciones sobre

12. Se trata de la obra de Plejánov, que Gramsci poseía en traducción francesa, *Les questions fondamentales du marxisme*.

13. El capítulo V del libro de Bujarin ya citado, *La théorie du matérialisme historique* (pp. 105-133), lleva precisamente por título «L'équilibre entre la société et la nature».

su significado e importancia científica (también para los defensores de la filosofía de la praxis, a los que ciertamente no se cita en función de su originalidad y trascendencia). En realidad las referencias a los grandes intelectuales son fugacísimas. Se plantea la cuestión: ¿no convenía, en cambio, referirse sólo a los grandes intelectnales contrarios y pasar por alto a los secundarios, los que se limitan a masticar de nuevo frases hechas? Tiene uno la impresión de que se quiere combatir precisamente sólo contra los más débiles y además contra las posiciones más débiles (o menos hábilmente defendidas por los más débiles) para obtener fáciles victorias verbales (ya que no se puede hablar de victorias reales). Se crea al respecto la ilusión de que existe algún tipo de semejanza (aparte de formal y metafórica) entre un frente ideológico y un frente político-militar. En la lucha política y militar puede ser útil la táctica de romper por los puntos de menor resistencia para estar en condiciones de embestir contra el punto más fuerte con el máximo de fuerzas disponibles gracias a haber eliminado previamente los auxiliares más débiles, etcétera. Las victorias políticas y militares, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal y el objetivo estratégico puede alcanzarse de manera decisiva con efectos generales para todos. En el frente ideológico, en cambio, la derrota de los auxiliares y de los secuaces menores tiene una importancia casi inapreciable; en él conviene golpear contra los más eminentes. En caso contrario se confunde el periódico con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico; los enemigos menores deben dejarse para la casuística infinita de la polémica que acogen en sus páginas los diarios.

Una nueva ciencia da la prueba de su eficiencia y vitalidad fecunda cuando demuestra que sabe hacer frente a los grandes campeones de las tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios las cuestiones cruciales que

éstos han planteado o demuestra perentoriamente que tales cuestiones son falsos problemas.

Es cierto que una época histórica y una sociedad dadas están representadas más bien por la media de los intelectuales y, en consecuencia, por los mediocres, pero hay que distinguir la ideología difusa, de la masa, de las obras científicas y las grandes síntesis filosóficas que son sus auténticas claves de bóveda, y es a éstas a las que hay que superar claramente, bien de manera negativa, demostrando su falta de fundamento, o bien de manera positiva, contraponiéndoles síntesis filosóficas de mayor importancia y significado. Leyendo el *Ensayo* se tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dormir por el resplandor de la luna y trata de matar el mayor número posible de luciérnagas, convencido de que el resplandor disminuirá o desaparecerá.

III. ¿Es posible escribir un libro elemental, un manual, un *Ensayo popular* de una doctrina que se encuentra todavía en el estadio de la discusión, de la polémica, de la elaboración? Un manual popular sólo puede concebirse como la exposición, formalmente dogmática, estilísticamente sosegada, científicamente serena, de un argumento determinado; no puede ser más que una introducción al estudio científico, y no ya la exposición de investigaciones científicas originales, destinada a los jóvenes o a un público que, desde el punto de vista de la disciplina científica, se halla en las condiciones preliminares de la edad juvenil y que tiene por ello necesidad inmediata de «certezas», de opiniones que se presenten como verídicas y fuera de discusión, al menos formalmente. Si una doctrina determinada no ha alcanzado todavía esta fase «clásica» de su desarrollo, todo intento de «manualizarla» está condenado al fracaso, su sistematización lógica es sólo aparente e ilusoria, tratándose en realidad, como ocurre con el *Ensayo,* de una yuxtaposición mecánica de elementos dispares y que siguen inexorablemente inconexos y desligados a

pesar del barniz unitario que le da su redacción literaria. ¿Por qué entonces no plantear la cuestión en sus justos términos teóricos e históricos y contentarse con un libro en que se expongan monográficamente los diversos problemas fundamentales de la doctrina? Ello sería más serio y más «científico». Pero se tiene la creencia vulgar de que ciencia quiere decir sin más «sistema», y por eso se construyen sistemas, aunque carezcan de la coherencia íntima y necesaria del sistema y tengan sólo su exterioridad mecánica.

IV. En el *Ensayo* brilla por su ausencia cualquier tratamiento de la dialéctica. La dialéctica no se expone, se presupone, y de manera harto superficial, cosa absurda en un manual que habría de contener los elementos esenciales de la doctrina tratada, y cuyas referencias bibliográficas deben dirigirse a alentar el estudio con el fin de ampliar y profundizar el tema y no de sustituirlo por el propio manual. La ausencia de un tratamiento de la dialéctica puede obedecer a dos causas; la primera puede ser el hecho de que se supone a la filosofía de la praxis dividida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política concebida como sociología, es decir, que ha de construirse según el método de las ciencias naturales (experimental en el sentido más mezquinamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que sería ya el materialismo filosófico, o metafísico, o mecanicista (vulgar).

(Aun después de la gran polémica suscitada contra el mecanicismo, el autor del *Ensayo* no parece haber modificado mucho el planteamiento del problema filosófico. Como se desprende de la memoria presentada en el Congreso de Historia de la Ciencia de Londres,[14] sigue manteniendo que la filosofía de la praxis se divide en dos: la doctrina de la historia y de la política y la filosofía, de la que dice, empero, que es el materialismo dialéctico, y no ya el viejo materialismo filosófico.)

14. Se trata del ensayo ya citado de Bujarin, *Theory and practice...*

Planteada así la cuestión, no se entiende ya la importancia y el significado de la dialéctica, que, de doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política, queda degradada a una subespecie de lógica formal, a una escolástica elemental. El significado de la dialéctica sólo puede concebirse en toda su fundamentalidad si la filosofía de la praxis se concibe como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento por cuanto supera (y al superarlo se hace con sus elementos vitales) tanto el idealismo como el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad. Si la filosofía de la praxis sólo se concibe como subordinada a otra filosofía, no puede concebirse la nueva dialéctica, en la que se efectúa y se expresa precisamente aquella superación.

La segunda causa parece ser de índole psicológica. Se tiene la sensación de que la dialéctica es una cosa muy ardua y difícil, en la medida en que pensar dialécticamente va contra el sentido común vulgar, que es dogmático, ávido de certezas perentorias y tiene la lógica formal como expresión. Para entenderlo mejor, puede uno imaginar lo que ocurriría si en las escuelas primarias y secundarias se enseñaran las ciencias naturales y físicas sobre la base del relativismo de Einstein y añadiendo a la noción tradicional de «ley de la naturaleza» la noción de ley estadística o de los grandes números. Los muchachos no entenderían nada de nada y el contraste entre la enseñanza escolar y la vida familiar y popular sería de tal magnitud que la escuela se convertiría en objeto de escarnio y de escepticismo caricaturizante.

A mi entender, este motivo actúa como un freno psicológico para el autor del *Ensayo*; en realidad éste capitula ante el sentido común y el pensamiento vulgar, porque no se ha planteado el problema en los términos teóricos exactos y, por consiguiente, se halla prácticamente desarmado e im-

potente. El ambiente inculto y carente de educación ha dominado al educador, el sentido común vulgar se ha impuesto a la ciencia y no viceversa; si el educador es el ambiente, éste ha de ser a su vez educado, pero el *Ensayo* no entiende esta dialéctica revolucionaria. La raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor (cuya posición no ha cambiado ni siquiera después de la gran discusión, a consecuencia de la cual parece haber repudiado su propio libro, como se desprende de la memoria presentada en el Congreso de Londres) [15] consiste precisamente en esa pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una «sociología» y una filosofía sistemática. Escindida de la teoría de la historia y de la política, la filosofía no puede ser más que metafísica, cuando la gran conquista en la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historificación concreta de la filosofía y su identificación con la historia.

La teleología. En la concepción de «misión histórica» ¿no cabría reconocer una raíz teleológica? De hecho, esa concepción adquiere en muchos casos un significado equívoco y místico. Pero en otros casos tiene un significado que, tras el concepto kantiano de la teleología, puede ser compartido y justificado por la filosofía de la praxis.

15. La impresión de que Bujarin hubiera repudiado su libro sobre el materialismo histórico puede haberla tenido Gramsci a partir del hecho de que no se hace prácticamente referencia alguna al mismo en la comunicación presentada por el propio Bujarin al Congreso de Londres de 1931 (tras su alejamiento del grupo dirigente del PC de la URSS), el citado *Theory and practice*; la parte tercera y última de dicha comunicación (titulada *Theory and Practice of the URSS and the Empirical Test of Historical Materialism*) es una exaltación de la unidad de teoría y práctica (ciencia y política) en la planificación soviética.

El lenguaje y las metáforas. En algunos puntos del *Ensayo* se afirma, así, sin más explicaciones, que los primeros escritores de la filosofía de la praxis emplean los términos de «inmanencia» e «inmanente» sólo en sentido metafórico; podría parecer que la simple afirmación sea en sí misma suficiente. Pero la cuestión de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, sino todo lo contrario. El lenguaje, por de pronto, es siempre metafórico. Aunque tal vez no se pueda decir exactamente que todo discurso es metafórico en relación con la cosa u objeto material y sensible indicado (o con el concepto abstracto) para no ampliar demasiado el concepto de metáfora, se puede decir, en cambio, que el lenguaje actual es metafórico en relación con los significados y el contenido ideológico que las palabras han tenido en los períodos anteriores de la civilización. Un tratado de semántica, el de Michel Bréal por ejemplo, puede dar un catálogo histórica y críticamente reconstruido de las mutaciones semánticas de determinados grupos de palabras. De no tener en cuenta este hecho, es decir, de no tener un concepto crítico e historicista del fenómeno lingüístico, derivan muchos errores, tanto en el terreno de la ciencia como en el terreno práctico: 1) Un error de carácter estético que hoy se va corrigiendo pero que en el pasado ha sido doctrina dominante es el de considerar «bellas» en sí ciertas expresiones, a diferencia de otras, por cuanto son metáforas cristalizadas; los retóricos y gramáticos se derriten ante ciertas palabrejas, en las que descubren sabe dios qué virtud y qué esencialidad artísticas abstractas. Se confunde el «gozo» totalmente libresco del filólogo que se estremece de placer ante el resultado de algunos de sus análisis etimológicos o semánticos con el gozo artístico propiamente dicho: recientemente se ha dado el caso patológico del escrito *Linguaggio e poesia*, de Giulio Bertoni. 2) Un error práctico que tiene muchos seguidores es la utopía de las lenguas fijas y universales. 3) Una tendencia

arbitraria al neolalismo, que nace de la cuestión planteada por Pareto y por los pragmatistas a propósito del «lenguaje como causa de error». Pareto, como los pragmatistas, dado que creen haber dado origen a una nueva concepción del mundo o, por lo menos, haber innovado una determinada ciencia (y haber dado, por tanto, a las palabras, un significado o siquiera una nueva gama de matices, o haber creado nuevos conceptos), se encuentran frente al hecho de que las palabras tradicionales, sobre todo en el uso común, pero también en el uso de la clase culta e incluso en el de aquel sector de especialistas que se ocupan de la misma ciencia, siguen conservando el antiguo significado a pesar de las innovaciones de contenido, y reaccionan ante ello. Pareto crea un «diccionario» propio a la vez que manifiesta la pretensión de crear una lengua «pura» o «matemática» propia. Los pragmatistas teorizan abstractamente sobre el lenguaje como causa de error (véase el librito de G. Prezzolini).[16] Pero ¿es posible despojar al lenguaje de sus significados metafóricos y extensivos? Es imposible. El lenguaje se transforma al transformarse el conjunto de la civilización, por el aflorar a la cultura de nuevas clases, por la hegemonía ejercida por una lengua nacional sobre las otras, etcétera, y asume metafóricamente las palabras de las civilizaciones y culturas precedentes. Nadie piensa hoy que la palabra «des-astre» esté vinculada con la astrología y se considera inducido a error sobre las opiniones de quien la usa; así también un ateo puede hablar de «des-gracia» sin que se le considere partidario de la doctrina de la predestinación, etcétera. El nuevo significado «metafórico» se extiende al extenderse la nueva cultura, que establece, por otra parte, palabras nuevas y las toma prestadas de otras lenguas con un significado preciso, es decir, sin la aureola de connotaciones

16. La referencia corresponde al librito de Prezzolini *Il linguaggio come causa di errore*, citado ya varias otras veces por Gramsci.

que tenían en la lengua original. Así es probable que para muchos el término «inmanencia» se conciba y entienda y use por primera vez exclusivamente con el nuevo significado «metafórico» que le ha dado la filosofía de la praxis.

REDUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS A UNA SOCIOLOGÍA. Esta reducción ha representado la cristalización de la tendencia decadente ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el *Sozialistische Akademiker*) y consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico que da la impresión de tener toda la historia en el bolsillo. Esa reducción ha constituido el principal incentivo para las fáciles improvisaciones periodísticas de los «genialoides». La experiencia en que se basa la filosofía de la praxis no puede esquematizarse; es la historia misma en su variedad y multiplicidad infinitas y cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la «filología» como método de la erudición en la verificación de los hechos concretos y al nacimiento de la filosofía entendida como metodología general de la historia. Eso es quizá lo que querían decir aquellos autores que, como refiere muy apresuradamente el ensayo en su primer capítulo, niegan que se pueda construir una sociología de la filosofía de la praxis y afirman que la filosofía de la praxis sólo tiene vida en los ensayos históricos particulares (la afirmación, así de cruda, es desde luego errónea y sería una curiosa nueva forma de nominalismo y de escepticismo filosófico). Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, es decir, como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa que no pueda construirse una recopilación empírica de observaciones prácticas que amplíen la esfera de la filología tal como se ha entendido tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia de

que los hechos particulares se sitúen de forma cierta y precisa en su «individualidad» inconfundible, no puede, con todo, excluirse la utilidad práctica de identificar ciertas «leyes tendenciales» más generales que corresponden en la política a las leyes estadísticas o de los grandes números que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística sólo puede emplearse en la ciencia y el arte políticas mientras las grandes masas de la población permanezcan fundamentalmente pasivas —[respecto de] las cuestiones que interesan al historiador y al político— o se suponga que permanecen pasivas. Por otro lado, la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte políticas puede tener consecuencias muy graves en la medida en que se adopte para construir prospectivas o programas de acción; si en las ciencias naturales la ley sólo puede provocar disparates y meteduras de pata fácilmente corregibles por nuevas investigaciones y que, en cualquier caso, sólo hacen recaer el ridículo sobre el científico concreto que ha aplicado la ley, en cambio, en la ciencia y el arte políticas puede dar como resultado verdaderas catástrofes, cuyos daños «mínimos» no podrán nunca repararse. En realidad, la utilización en política de la ley estadística como ley esencial, fatalmente actuante, no es sólo un error científico, sino que se convierte en un error práctico en acto; además favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Hay que hacer notar que la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, es decir, a destruir la ley de los grandes números; ¿cómo puede, pues, considerársela una ley sociológica? Si bien se mira, la propia reivindicación de una economía planificada, o dirigida, está destinada a hacer añicos la ley estadística entendida mecánicamente, esto es, producida por la agregación casual de infinitos actos arbitrarios individuales, por más que aquella economía deba basarse en la estadística, lo cual, empero, no significa lo mismo: en realidad,

la conciencia humana sustituye a la «espontaneidad» natural. Otro elemento que lleva en el arte política al trastrueque de los viejos esquemas naturalistas es la sustitución, en la función directiva, de los individuos aislados, de los jefes individuales (o carismáticos, como dice Michels) por organismos colectivos (los partidos). Con la extensión de los partidos de masas y su adhesión orgánica a lo más íntimo (lo económico-productivo) de la vida de las masas mismas, el proceso de homogeneización de los sentimientos populares pasa de ser mecánico y casual (es decir, producido por la existencia ambiental de condiciones y presiones similares) a hacerse consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de la importancia de tales sentimientos no tiene ya lugar en los jefes por intuición basada en la identificación de leyes estadísticas, es decir, por vía racional e intelectual, que con demasiada frecuencia resulta engañosa —leyes que el jefe traduce en ideas-fuerza, en palabras-fuerza— sino que tiene lugar en el organismo colectivo por «coparticipación activa y consciente», por «compasionalidad», por experiencia de los particulares inmediatos, por un sistema que se podría llamar de «filología viviente». Se establece así una estrecha ligazón entre grandes masas, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, se puede mover como un «hombre colectivo».

Si algún valor tiene el libro de Henri De Man, es este precisamente: que incita a informarse en particular de los sentimientos reales, y no supuestos de acuerdo con leyes sociológicas, de los grupos y de los individuos. Pero De Man no ha hecho ningún descubrimiento nuevo ni ha encontrado un principio original capaz de superar la filosofía de la praxis o demostrar que es científicamente errónea o estéril: ha elevado a principio científico un criterio empírico de arte política ya conocido y aplicado, aunque quizá insuficientemente definido y desarrollado. De Man no ha sabido siquiera limitar exactamente su criterio, porque ha terminado creando una nueva

ley estadística e, inconscientemente, con otro nombre, un nuevo método de matemática social y de clasificación externa, una nueva sociología abstracta.

CUESTIONES GENERALES. Una de las observaciones preliminares es ésta: que el título no corresponde al contenido del libro.[17] «Teoría de la filosofía de la praxis» debería significar sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos que se conocen difusamente bajo el nombre de filosofía de la praxis (muchos de los cuales [son] a menudo espúreos, derivados de otras fuentes, y como tales deberían criticarse y exponerse). En los primeros capítulos deberían tratarse las cuestiones siguientes: ¿Qué es la filosofía? ¿En qué sentido puede llamarse filosofía a una concepción del mundo? ¿Cómo se ha concebido hasta ahora la filosofía? La filosofía de la praxis ¿renueva esa concepción? ¿Qué significa una filosofía «especulativa»? La filosofía de la praxis ¿podrá alguna vez tener una forma especulativa? ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿Cuáles son o deben ser las relaciones entre teoría y práctica? ¿Cómo conciben estas relaciones las filosofías tradicionales? Etc., etc. La respuesta a estas y otras preguntas constituye la «teoría» de la filosofía de la praxis.

En el *Ensayo popular* ni siquiera se justifica de manera coherente la premisa implícita en la exposición e implícitamente sugerida en algún punto, de manera casual, de que la *verdadera* filosofía es el materialismo filosófico y que la filosofía de la praxis es una pura «sociología». ¿Qué significa realmente esa afirmación? Si fuese verdad, la teoría de la filosofía de la praxis sería el materialismo filosófico. Pero en ese caso ¿qué significa que la filosofía de la praxis es una sociología? Y ¿qué sería esa sociología? ¿Una ciencia de la política y de la historiografía? ¿O bien una recolección sistemática y clasificada, con arreglo a un cierto orden, de observaciones puramente empíricas de arte política y de cánones externos de investigación histórica? Las respuestas a esas preguntas no aparecen en el libro, cuando lo cierto es que sólo ellas constituirían una teoría. Así, pues, no se justifica el nexo entre el título general, *Teoría ...*, y el subtítulo *Ensayo popular*. El subtítulo sería el título más exacto si al término «sociología» se le diese un significado muy circunscrito. En realidad se plantea la cuestión de qué es la «sociología». ¿No es el intento de una, digamos, ciencia exacta (es decir, positiva) de los hechos sociales, es decir, de la política y de la historia? ¿No es, pues, un embrión de filosofía? La sociología ¿no ha tratado de hacer algo parecido a la filosofía de la praxis? Pero hay que aclarar las cosas: la filosofía de la praxis ha nacido en forma de aforismos y de criterios prácticos por pura casualidad, porque su fundador ha dedicado sus fuerzas intelectuales a otros problemas, especialmente económicos (de manera sistemática): pero en esos criterios prácticos y en esos aforismos está implícita toda una concepción del mundo, una filosofía. La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, con independencia de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, frente al cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. La sociología, por tanto, se ha convertido en una tendencia en sí misma, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, una tentativa de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales. La sociología es, pues, un intento de obtener «experimentalmente» las leyes de evolución de la sociedad humana de modo que sea posible «prever»

17. La alusión se refiere evidentemente, no al subtítulo abreviado de *Ensayo popular* usado normalmente por Gramsci para indicar el libro de Bujarin, sino al título original, *La teoría del materialismo histórico.*

el futuro con la misma certeza con que se prevé que, a partir de una bellota, se desarrollará una encina. El evolucionismo vulgar está en la base de la sociología que no sabe reconocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la cualidad, paso que altera toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en sentido vulgarmente evolucionista. En cualquier caso, toda sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado. Tampoco hay que confundir con la teoría general, esto es, con la filosofía, la «lógica» interna particular de las diversas sociologías, en virtud de la cual éstas adquieren una coherencia mecánica. Eso no quiere decir, naturalmente, que la búsqueda de las «leyes» de uniformidad no sea útil e interesante y que un tratado de observaciones inmediatas de arte política no tenga su razón de ser; pero conviene llamar a las cosas por su nombre y presentar los tratados de esa clase como lo que son.

Todos estos son problemas teóricos, no los que el autor del *Ensayo* pone como tales. Las cuestiones que él plantea son cuestiones de orden inmediato, político, ideológico, entendida la ideología como fase intermedia entre la filosofía y la práctica cotidiana, son reflexiones sobre hechos histórico-políticos particulares, desligados y casuales. Al autor se le presenta desde el principio una cuestión teórica cuando alude a una tendencia que niega la posibilidad de construir una sociología a partir de la filosofía de la praxis y sostiene que ésta sólo puede darse en trabajos históricos concretos. La objeción, que es importantísima, no queda resuelta por el autor más que de palabra. Cierto que la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, porque, aunque los hechos son siempre individuales y mudables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden teorizarse; en caso contrario no se podría siquiera saber qué es el movimiento o la dialéctica y se caería en una nueva forma de nominalismo. (Es el hecho de no haber planteado con rigor la cuestión de qué es la «teoría» lo que ha impedido plantear la cuestión de qué es la religión y dar un juicio histórico realista de las filosofías pasadas, que se presentan como delirio y locura.)

Nota I. Las llamadas leyes sociológicas, que se toman como causas —tal hecho sucede en virtud de tal ley, etcétera— no tienen ningún valor causal; son casi siempre tautologías y paralogismos. De ordinario no son sino un duplicado del propio hecho observado. Se describe el hecho o una serie de hechos con un proceso mecánico de generalización abstracta, se deriva una relación de semejanza y a eso se lo llama ley, que se toma como causa. Pero en realidad ¿qué es lo que se ha encontrado de nuevo? De nuevo hay sólo el nombre colectivo dado a una serie de anécdotas, pero los nombres no son ninguna novedad. (En los tratados de Michels se puede encontrar todo un registro de generalizaciones tautológicas de ese tipo: la última y más famosa es la de «jefe carismático».) No se ve que así se cae en una forma barroca de idealismo platónico, porque esas leyes abstractas se parecen extrañamente a las ideas puras de Platón, que son la esencia de los hechos reales terrestres.

CONCEPTO DE ORTODOXIA. De algunos de los puntos desarrollados anteriormente se desprende que el concepto de «ortodoxia» debe renovarse y devolverse a sus orígenes auténticos. La ortodoxia no debe buscarse en este o aquel seguidor de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia ligada a corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis «se basta a sí misma», contiene en sí todos los elementos

fundamentales para construir una concepción total e integral del mundo, una filosofía y teoría de las ciencias naturales con carácter de totalidad, y no sólo para eso sino también para dar vida a una organización práctica integral de la sociedad, esto es, para convertirse en una civilización total, integral. Ese concepto así renovado de ortodoxia sirve para precisar mejor el atributo de «revolucionario» que suele aplicarse con tanta facilidad a diversas concepciones del mundo, teorías, filosofías. El cristianismo fue revolucionario en relación con el paganismo porque resultó ser un elemento de ruptura completa entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo. Una teoría es «revolucionaria» justamente en la medida en que constituye un elemento de separación y distinción consciente en dos campos, en cuanto es una cima inaccesible al campo adversario. Considerar que la filosofía de la praxis no es una estructura de pensamiento completamente autónoma e independiente, en antagonismo con todas las filosofías y religiones tradicionales, significa en realidad no haber roto los vínculos con el viejo mundo, si no ya haber capitulado. La filosofía de la praxis no tiene necesidad de apoyos heterogéneos, ella misma es tan robusta y fecunda en verdades nuevas que el viejo mundo acude a ella para aprovisionar su arsenal de armas más modernas y eficaces. Eso quiere decir que la filosofía de la praxis empieza a ejercer una hegemonía propia sobre la cultura tradicional, pero esta última, que es todavía robusta y sobre todo más refinada y relamida, intenta reaccionar como la Grecia vencida para acabar venciendo al rústico vencedor romano.

Puede decirse que una gran parte de la obra filosófica de B. Croce representa esa tentativa de reabsorber a la filosofía de la praxis e incorporarla como sierva a la cultura tradicional. Pero, como se ve por el *Ensayo,* incluso los seguidores de la filosofía de la praxis que se llaman a sí mismos «ortodoxos» caen en la trampa y ellos mismos conciben

su filosofía como subordinada a una teoría general materialista (vulgar), como otros a la idealista. (Eso no quiere decir que entre la filosofía de la praxis y las viejas filosofías no haya vínculos, pero son menores [respecto] a los existentes entre el cristianismo y la filosofía griega.) En el pequeño volumen de Otto Bauer sobre la religión se puede encontrar algunas referencias sobre las combinaciones a que ha dado lugar ese concepto erróneo de que la filosofía de la praxis no es autónoma e independiente, sino que tiene necesidad de apoyarse en otra filosofía, materialista o idealista, según los casos. Bauer sostiene, como tesis política, el agnosticismo de los partidos y el que se dé permiso a los afiliados para agruparse como idealistas, materialistas, ateos, católicos, etcétera, es decir, el más abyecto y vil oportunismo.[18]

Nota I. Una de las causas del error por el que se va en busca de una filosofía general que haga de base de la filosofía de la praxis y por el que se niega implícitamente a ésta una originalidad de contenido y de método parece consistir en lo siguiente: que se confunde la cultura filosófica personal del fundador de la filosofía de la praxis, esto es, las corrientes filosóficas y los grandes filósofos por los que él se ha interesado fuertemente de joven y cuyo lenguaje reproduce a menudo aunque siempre con distanciamiento y haciendo notar de vez en cuando que así pretende sólo facilitar la comprensión de sus propios conceptos) con los orígenes o las partes constitutivas de la filosofía de la praxis. Ese error tiene toda una historia, especialmente en la crítica literaria, y es bien sabido que la tarea de reducir grandes obras poéticas a sus fuentes se convirtió, en cierta época, en el afán máximo de muchos insignes eruditos. La cuestión se plantea,

18. Cf. Bauer, *Le socialisme, la religion et l'Église,* especialmente el capítulo titulado «La socialdémocratie et les prolétaires croyants», pp. 85-96.

en su forma externa, en los llamados plagios, pero también es sabido que hasta en algunos «plagios», e incluso reproducciones literales, no está excluido que se pueda hablar de una cierta originalidad de la obra plagiada o reproducida. Pueden citarse dos ejemplos insignes: 1) El soneto de Tansillo reproducido por Giordano Bruno en los *Eroici furori* (o en la *Cena delle Ceneri*) «Poiché spiegate ho l'ali al bel desio»[19] (que en Tansillo era un soneto de amor para la marquesa del Vasto); 2) Los versos en honor de los muertos de Dogali, ofrecidos por D'Annunzio como propios en una entrega única y que estaban copiados literalmente de una colección de cantos servios hecha por Tommaseo.[20] Y sin embargo, tanto en Bruno como en D'Annunzio, esas reproducciones adquieren un sabor nuevo y original que hace olvidar su origen. El estudio de la cultura filosófica de un hombre como el fundador de la filosofía de la praxis no es sólo interesante sino necesario, con tal de que no se olvide que forma parte exclusivamente de la reconstrucción de su biografía intelectual y que los elementos de spinozismo, de feuerbachismo, de hegelianismo, de materialismo francés, etc., no son en absoluto partes esenciales de la filosofía de la praxis ni ésta se reduce a aquéllos, sino que lo que interesa realmente es la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía, cuyos elementos se hallan contenidos en los aforismos o dispersos en los escritos del fundador de la filosofía de la praxis a la espera de que se los entresaque

19. «Pues desplegadas tengo las alas al bello deseo». (*N. del t.*)

20. La referencia a los dos episodios de «plagio» se hace aquí sin duda sobre la base de antiguas reminiscencias de Gramsci; cabe, sin embargo, que fueran refrescadas por una relectura de los *Problemi di estetica* de Croce, que se ocupa en las páginas 133-137 del soneto de Giordano Bruno (en los *Eroici furori*) utilizado en los versos de Tansillo y, en las páginas 495-497, de los versos de D'Annunzio por los muertos de Dogali.

y se los desarrolle coherentemente. En el aspecto teórico la filosofía de la praxis no se confunde ni se reduce a ninguna otra filosofía: no sólo es original en cuanto supera las filosofías precedentes, sino sobre todo en cuanto abre una vía completamente nueva, es decir, renueva de arriba abajo el modo de concebir la filosofía misma. En el aspecto de la investigación histórico-biográfica se estudiarán cuáles han sido los intereses en los que el autor de la filosofía de la praxis ha tomado pie para su propio filosofar, teniendo en cuenta la psicología del joven estudioso que se va dejando atraer cada vez, intelectualmente hablando, por cada nueva corriente que estudia y examina, y que se forma una individualidad propia por ese mismo errar que crea el espíritu crítico y la potencia de pensamiento original después de haber experimentado y contrastado tanto pensamientos contradictorios —se estudiarán los elementos que ha incorporado, asimilándolos a su propio pensamiento, pero sobre todo aquello que es creación original. Es cierto que el hegelianismo es el más importante (relativamente) de los motivos del filosofar de nuestro autor, también y sobre todo porque el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales de idealismo y de materialismo en una síntesis nueva que tuvo sin duda una importancia excepcional y representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica. Así resulta que, cuando en el *Ensayo* se dice que el término «inmanencia» se usa en la filosofía de la praxis en sentido metafórico, no se está diciendo nada en realidad; lo cierto es que el término de inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los «panteístas» ni tiene otro significado metafísico-tradicional, sino que es nuevo y como tal debe quedar establecido. Se ha olvidado, en una expresión muy común, que había que poner el acento en el segundo término, «histórico», y no en el primero, de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el «historicismo» absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del

pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esa línea es en la que hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo.

Nota II. A propósito de la importancia que puede tener la nomenclatura para las cosas nuevas. En el *Marzocco* del 2 de octubre de 1927, en el capítulo XI de «Los Bonaparte en Roma», de Diego Angeli, dedicado a la princesa Carlota Napoleón (hija del rey José y esposa de Napoleón Luis, hermano de Napoleón III, muerto en la insurrección de Romagna de 1831), se cita una carta de Pietro Giordani a la princesa Carlota, en la que Giordani escribe algunas de sus ideas personales sobre Napoleón I. En 1805, en Bolonia, Napoleón había ido a visitar el «Instituto» (la Academia de Bolonia) y habló mucho rato con aquellos científicos (Volta entre ellos). Entre otras cosas dijo: «...Yo creo que, cuando en las ciencias se encuentra algo realmente nuevo, hay que asignarle un vocablo completamente nuevo, a fin de que la idea se mantenga precisa y distinta. Si dais un nuevo significado a un vocablo viejo, por más que aseguréis que la antigua idea adherida a aquella palabra no tiene nada en común con la nueva idea atribuida, las mentes humanas no pueden nunca librarse totalmente de pensar que existe alguna semejanza y conexión entre la idea antigua y la nueva; y eso complica la ciencia y da lugar luego a discusiones inútiles». Según Angeli, puede suponerse que la carta de Giordani, sin fecha, se remonta a la primavera de 1831 (por lo que cabe pensar que Giordani recordaría el contenido general de la conversación con Napoleón, pero no su forma exacta). Habría que ver si Giordani, en sus libros sobre la lengua, expone algún concepto propio sobre ese argumento.

La inmanencia y la filosofía de la praxis. Se señala en el *Ensayo* que los términos de «inmanencia» e «inmanente» se usan ciertamente en la filosofía de la praxis, pero que «evidentemente» ese uso es sólo «metafórico». Perfectamente. Pero ¿se ha explicado con eso qué es lo que significan «metafóricamente» inmanencia e inmanente? ¿Por qué se siguen usando esos términos y no se los sustituye? ¿Sólo por repugnancia a crear vocablos nuevos? Habitualmente, cuando una nueva concepción del mundo sucede a otra anterior, el lenguaje precedente sigue usándose, pero metafóricamente. Todo el lenguaje es un continuo proceso de creación de metáforas, y la historia de la semántica es una faceta de la historia de la cultura: el lenguaje es a la vez un objeto viviente y un museo de fósiles de la vida y de las civilizaciones pasadas. Cuando uso la palabra desastre nadie puede acusarme de creencias astrológicas, y cuando digo «per Bacco»[21] nadie puede creer que yo sea un adorador de las divinidades paganas, pero esas expresiones constituyen una prueba de que la civilización moderna es un desarrollo del paganismo y de la astrología. El término «inmanencia» en la filosofía de la praxis tiene un significado preciso que se esconde bajo la metáfora y que es el que había que definir y precisar; en realidad esa definición habría sido una auténtica «teoría». La filosofía de la praxis es una continuación de la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la lleva al terreno concreto de la historia. El uso sólo es metafórico en el sentido de que la vieja inmanencia está superada, ha quedado superada, pero sigue siempre presente como eslabón del proceso de pensamiento del que ha nacido lo nuevo. Por otro lado ¿es completamente nuevo el nuevo concepto de inmanencia? Parece que en Giordano Bruno, por

21. Literalmente: 'por Baco', exclamación frecuente en italiano. (*N. del t.*)

ejemplo, se pueden encontrar muchas trazas de semejante concepción nueva; los fundadores de la filosofía de la praxis conocían la obra de Bruno. La conocían y han quedado fragmentos de obras de Bruno apostilladas por ellos.[22] Por otro lado, Bruno no dejó de ejercer también su influencia en la filosofía clásica alemana, etc. He ahí muchos problemas de historia de la filosofía que no sería inútil abordar.

El «INSTRUMENTO TÉCNICO». La concepción del «instrumento técnico» está completamente equivocada en el *Ensayo popular*. Según el ensayo de B. Croce sobre Achille Loria (*Materialismo storico ed economia marxistica*) parece que hubiera sido precisamente Loria el primero en sustituir arbitrariamente (o por vanidad pueril de descubrimientos originales) las expresiones «fuerzas materiales de producción» y «conjunto de las relaciones sociales» por la de «instrumento técnico».

En el prefacio a la *Crítica de la economía política* se dice:

> En la producción social de su vida los hombres entran entre ellos en determinadas relaciones, esto es en relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. El conjunto de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea la base real sobre la que se levanta una sobrestructura política y jurídica y a la que corresponden determinadas formas sociales de la conciencia ... En un determinado momento de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción preexistentes (es decir con las relaciones de propiedad, que es el equivalente jurídico de semejante expresión) en cuyo marco se habían movido anteriormente esas fuerzas. Esas relaciones de producción, de formas de desarrollo de las fuerzas productivas, pasan a convertirse en un impedimento para éstas. Entonces sobreviene una época de revolución social. Al cambiar el fundamento económico se revoluciona y derrumba, con mayor o menor rapidez, la colosal sobrestructura asentada sobre aquél ... Una formación social no perece hasta que no se han desarrollado todas las fuerzas productivas para las que ella constituye un campo suficiente; y no aparecen nuevas relaciones de producción si antes no se han incubado las condiciones materiales de su existencia en el seno de la sociedad existente.

22. Gramsci responde aquí afirmativamente a la pregunta lanzada en otro lugar sobre el eventual conocimiento por parte de Marx y Engels de la obra de Bruno. No está claro cuál es la fuente de la que Gramsci ha obtenido esa confirmación, así como la noticia de la existencia de obras de Bruno autotadas por Marx. Por lo demás, ninguna de las dos afirmaciones puede comprobarse a la luz del estado actual de los estudios marxistas.

(De una traducción de Antonio Labriola incluida en su escrito *In memoria.*)[23] Y he aquí la transformación hecha por Loria (en *La terra e il sistema sociale*, p. 19, Verona, Drucker, 1892; pero Croce afirma que en otros escritos de Loria existen otras versiones):

> A un determinado estadio del instrumento productivo corresponde, y sobre él se erige, un determinado sistema de producción y, por tanto, de relaciones económicas, las cuales forjan a continuación todo el modo de ser de la sociedad. Pero la evolución incesante de los métodos productivos genera tarde o temprano una metamorfosis radical del instrumento técnico, la cual hace intolerable aquel sistema de producción y de economía, fundado sobre el estadio anterior de la técnica. Entonces la fuerza económica caduca es des-

23. Esta cita del prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, en la traducción de Labriola, está tomada del ensayo de Croce sobre Loria (en *Materialismo storico ed economia marxistica*), pp. 39-40.

> truida mediante una revolución social y sustituida por una forma económica superior, que responde a la nueva fase del instrumento productivo.[24]

(Loria escribió un ensayo brillantísimo y digno de fama sobre las virtudes admirables del instrumento técnico en el artículo «L'influenza sociale dell'aeroplano», publicado por la *Rassegna Contemporanea* del duque de Cesarò en un fascículo de 1912.) Croce añade que en la *Crítica de la economía política* (vol. I, pp. 143 nota y 335 nota)[25] y en otros lugares se pone de relieve la importancia de las invenciones técnicas y se invoca una historia de la técnica, pero no existe ningún texto en que el «instrumento técnico» se convierta en la *causa* única y suprema del desarrollo económico. El pasaje del [prefacio] *Zur Kritik* contiene las expresiones «grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción», «modo de producción de la vida material», «condiciones económicas de la producción» y otras similares, todas las cuales afirman ciertamente que el desarrollo económico está determinado por condiciones materiales, pero nunca reducen éstas a la simple «metamorfosis del instrumento técnico». Croce añade luego que el fundador de la filosofía de la praxis no se ha propuesto nunca esa indagación acerca de la *causa última* de la vida económica. «Su filosofía no era tan barata. No había "coqueteado" vanamente con la dialéctica de Hegel para acabar luego buscando las *causas últimas.*»

Vale la pena señalar que en el *Ensayo popular* ni se cita ni se alude al pasaje del prefacio al *Zur Kritik*.[26] Lo que no

24. También esta cita de Loria está tomada del libro de Croce *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 40.
25. Las páginas de la obra de Marx corresponden a la edición italiana usada por Gramsci. (*N. del t.*)
26. En realidad, esta anotación de Gramsci no es exacta. El pasaje del prefacio de Marx a *Contribución a la crítica de la economía política*, citado por Gramsci en este párrafo de forma parcial, aparece reproducido íntegra-

deja de ser bastante extraño tratándose de la fuente auténtica más importante para una reconstrucción de la filosofía de la praxis. Por lo que a esto respecta, además, el modo de pensar que se expone en el *Ensayo* no es diferente del de Loria, por no decir que es aún más criticable y superficial. En el *Ensayo* no se entiende exactamente qué es la estructura, la sobrestructura, el instrumento técnico: todos los conceptos generales son allí nebulosos y vagos. El instrumento técnico se concibe de un modo tan genérico que significa cualquier herramienta y utensilio, hasta los instrumentos que emplean los científicos en sus experimentos y... los instrumentos musicales. Esta manera de plantear la cuestión complica inútilmente las cosas. Partiendo de este modo retorcido de pensar surge toda una serie de cuestiones retorcidas: por ejemplo, las bibliotecas ¿son estructuras o sobrestructuras? ¿Y los laboratorios de los científicos? Si puede sostenerse que un arte o una ciencia se desarrollan con el desarrollarse de sus instrumentos técnicos respectivos, ¿por qué no podría sostenerse precisamente lo contrario o incluso que ciertas formas instrumentales son al mismo tiempo estructura y sobrestructura? Se podría decir que ciertas sobrestructuras poseen una estructura propia particular, aun siendo sobrestructuras: así, por ejemplo, el arte tipográfica sería la estructura material de toda una serie o incluso de la totalidad de las ideologías y bastaría la existencia de la industria tipográfica para justificar desde un punto de vista materialista toda la historia. Quedaría luego el caso de la matemática pura, del álgebra, que al no tener instrumentos propios no podrían desarrollarse. Es evidente que toda la teoría del instrumento técnico del *Ensayo* es sólo un abracadabra y que puede equipararse a la teoría de la «memoria» excogitada por Croce para explicar

mente, pero subdividido en tres partes, en el libro de Bujarin: cf. Bujarin, *La théorie du matérialisme historique*, cit., pp. 219, 262-263, 273.

por qué los artistas no se contentan con concebir sus obras sólo mentalmente, sino que las escriben o las esculpen, etcétera (con la fenomenal objeción de Tilgher a propósito de la arquitectura, de que sería bastante gordo decir que el arquitecto construye el palacio para conservar su memoria), etcétera.[27] Es cierto que todo eso es una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la convicción barroca de que se es tanto más ortodoxo cuanto más se recurre a objetos «materiales».

LA «MATERIA». ¿Qué entiende el *Ensayo popular* por «materia»? En un ensayo popular más aún que en un libro para entendidos, y especialmente en éste, que pretende ser el primer trabajo en su género, conviene definir con exactitud, no sólo los conceptos fundamentales, sino toda la terminología, para evitar los motivos de error derivados de las acepciones populares y vulgares de las palabras científicas. Es evidente que, para la filosofía de la praxis, la «materia» no debe entenderse ni en el significado correspondiente a las ciencias naturales (física, química, mecánica, etcétera, por más que estos significados hayan de registrarse y estudiarse en su desarrollo histórico) ni en los significados correspondientes a las diversas metafísicas materialistas. Se tienen en cuenta las diversas propiedades físicas (químicas, mecánicas, etc.) de la materia que en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que no se recaiga en una concepción del noúmeno kantiano), pero sólo en cuanto resultan un «elemento económico» productivo. La materia no ha de considerarse, pues, como

27. Cf. Adriano Tilgher, «Perchè l'artista scrive o dipinge o scolpisce, ecc?», en *L'Italia che scrive*, febrero de 1929, ya citado por Gramsci en el § 103 del Cuaderno 2 (XXIV). Véase, por ejemplo, en la pág. 32: «¿quién podría imaginar que la construcción de edificios imponentes y costosos no tiene otra finalidad que la de suplir las deficiencias de nuestra memoria?».

tal, sino como social e históricamente organizada para la producción, y la ciencia natural, por tanto, ha de considerarse esencialmente como una categoría histórica, una relación humana. El conjunto de las propiedades de cada tipo de material ¿ha sido siempre el mismo? La historia de las ciencias técnicas demuestra que no. ¿Durante cuánto tiempo no se prestó atención a la fuerza mecánica del vapor? Y ¿se puede decir que esa fuerza mecánica existiese antes de ser utilizada por las máquinas humanas? Entonces ¿en qué sentido y hasta qué punto no es verdad que la naturaleza no da lugar a invenciones y descubrimientos de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino sólo a «creaciones» que están íntimamente ligadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo y las ulteriores necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas? Y el concepto idealista de que la naturaleza no és más que la categoría económica ¿no podría, depurado de sus sobrestructuras especulativas, reducirse a términos de filosofía de la praxis y demostrarse que está ligado históricamente a ésta y es un desarrollo de ésta? En realidad, la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y determinar la estructura atómica del material que la constituye, las propiedades físico-químico-mecánicas de sus componentes naturales (objeto de estudio de las ciencias exactas y de la tecnología), sino en cuanto es un momento de las fuerzas materiales de producción, en cuanto es objeto de propiedad de determinadas fuerzas sociales, en cuanto expresa una relación social correspondiente a un determinado período histórico. La variabilidad del conjunto de las fuerzas materiales de producción es ella misma mesurable y se puede establecer con cierta precisión cuándo su desarrollo pasa de ser cuantitativo a cualitativo. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es a la vez una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura, es un documento y, a la vez, una fuerza activa actual de pro-

pulsión. Pero el concepto de actividad de esas fuerzas no puede confundirse ni siquiera parangonarse con la actividad en sentido físico o metafísico. La electricidad es históricamente activa, pero no como mera fuerza natural (como descarga eléctrica que provoca incendios, por ejemplo), sino como un elemento de producción dominado por el hombre e incorporado al conjunto de las fuerzas materiales de producción; objeto de propiedad privada. Como fuerza natural abstracta, la electricidad existía ya antes de su reducción a fuerza productiva, pero no actuaba en la historia, y era un objeto de hipótesis en la historia natural (y antes de eso era la «nada» histórica, porque nadie se ocupaba de ella y todo el mundo la ignoraba).

Estas observaciones ayudan a entender cómo el elemento causal tomado de las ciencias naturales para explicar la historia humana es puramente arbitrario, si no un retorno a las viejas interpretaciones ideológicas. Por ejemplo, el *Ensayo* afirma que la nueva teoría atómica destruye el individualismo (las robinsonadas). Pero ¿qué quiere decir eso? ¿Qué significa ese acercamiento de la política a las teorías científicas si no que la historia se mueve a impulsos de esas teorías científicas, es decir, de las ideologías, por lo que, al querer ser ultramaterialista, se cae en una forma retorcida de idealismo abstracto? Tampoco se puede responder que no ha sido la teoría atomista la que ha destruido el individualismo, sino, la realidad natural descrita y constatada por la teoría, sin caer en las contradicciones más enrevesadas, ya que esa realidad natural se supone anterior a la teoría y, por tanto, operante cuando el individualismo estaba en auge. ¿Cómo, entonces, no actuaba la realidad atomística siempre, si ella es y era una ley natural, sino que debió esperar a actuar cuando los hombres hubieran construido una teoría al respecto? Los hombres, entonces, ¿obedecen sólo las leyes que conocen, como si fuesen leyes emanadas de los parlamentos? Y ¿quién

podría hacer cumplir a los hombres las leyes que ignoran, según el principio de la legislación moderna en virtud del cual el reo no puede invocar la ignorancia de la ley? (Tampoco puede decirse que las leyes de una ciencia natural determinada sean idénticas a las leyes de la historia o que, siendo todo el complejo de las ideas científicas una unidad homogénea, se pueda reducir una ciencia a otra o una ley a otra, porque entonces ¿en virtud de qué privilegio ese determinado elemento de la física y no otro puede reducirse a la unidad de la concepción del mundo?) En realidad, éste es sólo uno de los tantos elementos del *Ensayo popular* que demuestran el superficial planteamiento del problema de la filosofía de la praxis, el no haber sabido dar a esta concepción del mundo su autonomía científica y la posición que le corresponde respecto de las ciencias naturales o, peor aún, respecto de aquel vago concepto de ciencia en general que es propio de la concepción vulgar del pueblo (para el cual hasta los juegos de prestidigitación son ciencia). La teoría atomista moderna ¿es una teoría «definitiva» establecida de una vez por todas? ¿Quién, como científico, se atrevería a afirmarlo? O, por el contrario, ¿no es ésa simplemente una hipótesis científica que podrá ser superada, es decir, absorbida en una teoría más vasta y comprensiva? ¿Por qué, entonces, la referencia a esa teoría tendría que haber sido decisiva y haber puesto fin a la cuestión del individualismo y de las robinsonadas? (Dejando a un lado el hecho de que las robinsonadas pueden ser a veces esquemas prácticos construidos para indicar una tendencia o para una demostración por reducción al absurdo: también el autor de la *Economía crítica* ha recurrido a las robinsonadas.) Pero hay otras cuestiones: si la teoría atomista fuese lo que el *Ensayo* pretende, dado que la historia de la sociedad es una serie de revoluciones y las formas de sociedad han sido muchas, en tanto que la teoría atomista sería el reflejo de una realidad natural siempre semejante,

¿cómo es que la sociedad no ha obedecido siempre a esa ley? O ¿acaso se pretende que el paso del régimen corporativo medieval al individualismo económico fue anticientífico, una equivocación de la historia y de la naturaleza? Según la teoría de la praxis es evidente que no es la teoría atomista la que explica la historia humana, sino al revés, es decir, que la teoría atomista, como todas las hipótesis y opiniones científicas, es una sobrestructura. [La teoría atomista serviría para explicar el hombre biológico como agregado de cuerpos diversos y para explicar la sociedad de los hombres. ¡Vaya una teoría comprensiva!]

LA CAUSA ÚLTIMA. Uno de los residuos más llamativos de vieja metafísica en el *Ensayo popular* es el intento de reducirlo todo a una causa, la causa última, la causa final. Se puede reconstruir la historia del problema de la causa única y última y demostrar que es una de las manifestaciones de la «búsqueda de dios». Contra ese dogmatismo recordar una vez más las dos cartas de Engels publicadas en el *Sozialistische Akademiker*.

CANTIDAD Y CUALIDAD. En el *Ensayo popular* se dice (ocasionalmente, porque la afirmación no es justificada, valorada, no expresa un concepto fecundo, sino que es casual, sin nexos antecedentes y consecuentes) que toda sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes individuales. Esto es verdad en abstracto, pero ¿qué significa en concreto? La explicación que se ha dado, de manera empírica, ha sido con frecuencia de lo más retorcido. Se ha dicho que cien vacas una por una son muy distintas de cien vacas juntas, que entonces constituyen una manada, haciendo así un simple juego de palabras. Se ha dicho también que en la numeración, al llegar a diez, tenemos una decena, como si no existiesen también la pareja, el trío, el cuarteto, etc., es decir, un simple modo diferente de numerar. La explicación teórico-práctica más completa se puede encontrar en el volumen I de la *Crítica de la economía política,* donde se demuestra que en el sistema fabril existe una cuota de producción que no puede atribuirse a ningún trabajador individual, sino al conjunto del personal obrero, al hombre colectivo. Algo parecido ocurre en el conjunto de la sociedad basada en la división del trabajo y de las funciones, que por consiguiente vale más que la suma de sus componentes. La «concreción» que hace la filosofía de la praxis de la ley hegeliana de la cantidad que se transforma en cualidad es otro de los nudos teóricos que el *Ensayo popular* no desata, sino que da por sabidos, cuando no se conforma con simples juegos de palabras como los basados en el agua que al cambiar de temperatura cambia de estado (helado, líquido, gaseoso), que es un hecho puramente mecánico, determinado por un agente externo (el fuego, el sol, o la evaporación del ácido carbónico sólido, etcétera).

En el caso del hombre ¿quién será ese agente externo? En la fábrica es la división del trabajo, etcétera, condiciones creadas por el hombre mismo. En la sociedad, el conjunto de las fuerzas productivas. Pero el autor del *Ensayo* no ha pensado que, si todo agregado social es algo más (y también algo distinto) de la suma de sus componentes, eso significa que la ley o el principio que explica el desarrollo de la sociedad no puede ser una ley física, ya que en la física no se sale nunca de la esfera de la cantidad si no es metafóricamente. Sin embargo, en la filosofía de la praxis la cualidad siempre va unida a la cantidad, y acaso sea precisamente en esa conexión en la que reside su parte más original y fecunda. Lo cierto es que el idealismo hipostatiza ese algo más, la cualidad, hace de ella un ente en sí, el «espíritu», como la religión había hecho de ella la divinidad. Pero, si la de la religión y

la del idealismo son hipóstasis, esto es, abstracción arbitraria, no proceso de distinción analítica prácticamente necesario por razones pedagógicas, también es hipóstasis la del materialismo vulgar, que «diviniza» una materia hipostática.

Vale la pena comparar esta manera de ver las cosas en la concepción de la sociedad con la concepción del estado propia de los idealistas actuales. Para los actualistas, el estado no es más que ese algo superior a los individuos (aunque, tras las consecuencias que el Espíritu ha sacado a propósito de la propiedad de la identificación idealista del individuo y el estado, Gentile, en la *Educazione fascista* de agosto de 1932,[28] ha precisado prudentemente). La concepción de los actualistas vulgares había caído tan bajo en el puro psitacismo que la única crítica posible era la caricatura humorística. Podría uno imaginarse un recluta que expone a los oficiales que van a reclutarlo la teoría del estado superior a los individuos y pide que dejen libre a su persona física y material y enrolen ese trocito de algo que contribuye a constituir ese algo nacional que es el estado. O recordar la historia del *Novellino*, en la que el sabio Saladino dirime el pleito entre el vendedor de asados que quiere que le paguen por el uso de las emanaciones aromáticas de sus viandas y el mendigo que no quiere pagar: Saladino hace que le paguen con el tintineo de las monedas y le dice al vendedor de asados que guarde en su bolsillo el sonido de la misma manera que el mendigo ha comido los efluvios aromáticos.

28. Cf. Giovanni Gentile, «Individuo e Stato o la corporazione proprietaria», en *Educazione fascista*, año X (agosto de 1932), pp. 635-638. En este artículo, tomado del fascículo de agosto del *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, se formulan reservas sobre la tesis de Ugo Spirito acerca de la «corporación propietaria».

CUESTIONES GENERALES. Un tratamiento sistemático de la filosofía de la praxis no puede pasar por alto ninguna de las partes constitutivas de la doctrina de su fundador. Pero ¿en qué sentido hay que entender esto? Debe tratarse toda la parte filosófica general, debe por ello desarrollar coherentemente todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política, y además del arte, de la economía, de la ética, y debe encontrar lugar en el entramado general para una teoría de las ciencias naturales. Una concepción muy difundida es que la filosofía de la praxis es una filosofía pura, la ciencia de la dialéctica, y que las otras partes son la economía y la política, por lo que se dice que la doctrina consta de tres partes constitutivas, que son a la vez la coronación y la superación del grado más alto que había alcanzado hacia el año 48 la ciencia de las naciones más avanzadas de Europa: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la ciencia política francesa.[29] Esta concepción, que es más una búsqueda genérica de las fuentes históricas que no una clasificación que nazca del interior de la doctrina, no puede contraponerse como esquema definitivo a toda otra organización de la doctrina que sea más fiel a la realidad. Si se pregunta si la filosofía de la praxis no es concretamente una teoría de la historia, hay que contestar que sí, pero que precisamente por eso no pueden separarse de la historia la política y la economía, ni siquiera en sus fases especializadas de ciencia y arte de la política y de ciencia y política económica. Esto es: tras haber cumplido la tarea principal en la parte filosófica general (que [es] la filosofía de la praxis verdadera y propia, la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la que los conceptos generales de historia, de política, de economía se anudan en unidad orgánica), es útil, en un ensayo

29. Hay aquí una reminiscencia del escrito de Lenin *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, que Gramsci conocía sin duda.

popular, dar las nociones generales de cada momento o parte constitutiva, también como ciencia independiente y distinta. Si se observa bien, se ve que en el *Ensayo popular* se alude al menos a todos estos puntos, pero de manera casual, no coherentemente, de manera caótica y confusa, porque falta un concepto claro y preciso de qué es la filosofía de la praxis misma.

La objetividad del mundo externo. La expresión de Engels de que «la materialidad del mundo se demuestra a partir del largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales» merece analizarse y precisarse. ¿Se entiende por ciencia la actividad teórica o bien la actividad práctico-experimental de los científicos? Cabría decir que eso viene a ser el proceso unitario típico de lo real, la actividad experimental del científico, que es el primer modelo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la célula histórica elemental por la que el hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Es indudable que la afirmación del método experimental separa dos mundos históricos, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y la metafísica y de desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación se alcanza en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El científico experimental es [también] un obrero, no un puro pensador, y su pensamiento está continuamente controlado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica.

Nota I. Hay que estudiar la posición del profesor Lukacz en relación con la filosofía de la praxis. Al parecer, Lukacz afirma que se puede hablar de dialéctica sólo respecto de la historia de los hombres y no respecto de la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana, propia incluso del idealismo, que en realidad no llega a unificar y relacionar al hombre con la naturaleza más que de forma verbal. Pero, si la historia humana ha de concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia) ¿cómo puede la dialéctica separarse de la naturaleza? Acaso Lukacz, por reacción a las teorías barrocas del *Ensayo popular,* ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo. Es cierto que en Engels (*Anti-Dühring*) se encuentran muchas insinuaciones que pueden conducir a las desviaciones del *Ensayo.* Se olvida que Engels, pese a haber trabajado en ello mucho tiempo, ha dejado escasos materiales sobre la obra prometida para demostrar la ley dialéctica cósmica, y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis.

La teleología. En la cuestión de la teleología aparece todavía con más claridad el defecto del *Ensayo* al presentar las doctrinas filosóficas pasadas sobre un mismo plano de trivialidad y banalidad, de forma que al lector le parece que toda la cultura pasada ha sido una fantasmagoría de bacantes en delirio. El método es reprobable desde muchos puntos de vista: un lector serio, que amplíe sus nociones y profundice sus estudios, cree que se le ha tomado el pelo y hace extensiva su sospecha a todo el conjunto del sistema. Es fácil dar la apariencia de haber superado una posición rebajándola, pero se trata entonces de una mera ilusión verbal. Presentar tan burlescamente las cuestiones puede tener sentido en Vol-

taire, pero no es Voltaire quien quiere, es decir, no todo el mundo es un gran artista.

Así, el *Ensayo* presenta la cuestión de la teleología en sus manifestaciones más infantiles, a la vez que olvida la solución aportada por Kant. Se podría quizá demostrar que en el *Ensayo* hay mucha teleología inconsciente que reproduce sin saberlo el punto de vista de Kant: por ejemplo el capítulo sobre el «Equilibrio entre la naturaleza y la sociedad».

De las *Xenien* de Goethe: «El Teleólogo: Adoremos al buen Creador del mundo —que, cuando el corcho creó, el tapón inventó al punto» (de una traducción de B. Croce en su volumen *Goethe,* p. 262). Croce añade esta nota: «Contra el finalismo extrínseco, generalmente aceptado en el siglo XVIII, y que Kant había criticado sustituyéndolo por un concepto más profundo de la finalidad». En otro lugar y de otra manera Goethe repite este mismo motivo y dice haberlo tomado de Kant:

> Kant es el más eminente de los filósofos modernos, aquel cuyas doctrinas han ejercido mayor influencia sobre mi cultura. La distinción entre sujeto y objeto y el principio científico de que todo existe y se desarrolla por una razón propia e intrínseca (que el corcho, por decirlo aforísticamente, no surge para servir de tapón de nuestras botellas) es algo que he tenido en común con Kant, y en consecuencia he dedicado mucho tiempo al estudio de su filosofía.

III. LA CIENCIA Y LAS IDEOLOGÍAS «CIENTÍFICAS»

La afirmación de Eddington: «Si en el cuerpo de un hombre eliminásemos todo el espacio vacío de materia y juntásemos sus protones y electrones en una sola masa, el hombre (el cuerpo del hombre) quedaría reducido a un corpúsculo a duras penas visible al microscopio» (cf. *La naturaleza del mundo físico,* edición francesa, p. 20) ha sacudido y puesto en movimiento la fantasía de G. A. Borgese (cf. su librito). Pero ¿qué significa concretamente la afirmación de Eddington? Si reflexionamos un poco, no significa en realidad nada, aparte de su significado literal. Aun cuando se realizase la reducción descrita (¿por quién?), ampliándola, sin embargo, a todo el mundo, las relaciones no cambiarían, las cosas seguirían siendo tal como son. Las cosas cambiarían sólo si fuesen los hombres, o determinados hombres, los que sufriesen esa reducción, de forma que tendríamos, en tal hipótesis, una realización de algunos capítulos de *Viajes de Gulliver*, con los liliputienses, los gigantes y, entre ellos, Borgese-Gulliver.

En realidad se trata de simples juegos de palabras, de ciencia novelada, no de un nuevo pensamiento científico o filosófico, de un modo de plantear las cuestiones que sólo sirve para dar alas a la imaginación de las cabezas vacías. ¿Acaso la materia vista al microscopio no es ya materia real-

mente objetiva, sino una creación del espíritu humano que no existe objetiva o empíricamente? Cabría recordar, a este propósito, la novelilla hebrea de la muchacha que ha sufrido una herida pequeña, pequeña, tic... como un golpecito de uña. En la física de Eddington y en otras muchas manifestaciones científicas modernas, la sorpresa del lector ingenuo deriva del hecho de que las palabras empleadas para indicar determinados hechos se fuerzan para indicar arbitrariamente hechos totalmente diferentes. Un cuerpo sigue siendo «macizo» en el sentido tradicional aunque la «nueva» física demuestre que está constituido de 1/1.000.000 de materia y de 999.999 partes de vacío. Un cuerpo es «poroso» en el sentido tradicional y no llega a serlo en el sentido de la «nueva» física aun después de la afirmación de Eddington. La posición del hombre sigue siendo la misma, ninguno de los conceptos fundamentales de la vida resulta alterado y mucho menos invertido. Las glosas de los diversos Borgese servirán tan sólo, a la larga, para ridiculizar las concepciones subjetivistas de la realidad que permiten semejantes jueguecillos banales de palabras.

El profesor Mario Camis (*Nuova Antologia* del 1.º de noviembre de 1931, bajo el título «Ciencias biológicas y médicas») escribe:

> Al considerar la minuciosidad insuperable de esos métodos de investigación, nos volvía a la memoria la expresión de un asistente al último Congreso de filosofía de Oxford, el cual, según refiere Borgese, al hablar de los fenómenos infinitamente pequeños a los que hoy se dirige la atención de tantas personas, señalaba que «éstos no se pueden considerar independientemente del sujeto que los observa». Son palabras que inducen a muchas reflexiones y que traen de nuevo a primer plano, desde puntos de vista completamente nuevos, los grandes problemas de la existencia subjetiva del universo y del significado de las informaciones sensoriales en el pensamiento científico.

Por lo que se sabe, es éste uno de los pocos ejemplos de infiltración entre los científicos italianos del modo de pensar funambulesco de ciertos científicos, especialmente ingleses, a propósito de la «nueva» física. El profesor Camis debería haber reflexionado en que, si la observación citada por Borgese hace reflexionar, la primera reflexión habría de ser esta: que la ciencia no puede ya existir tal como se la ha concebido hasta ahora, sino que debe transformarse en una serie de actos de fe en las afirmaciones de los diferentes experimentadores, porque los hechos observados no existen independientemente de su espíritu. ¿Acaso todo el progreso científico no se ha manifestado hasta ahora en el hecho de que las nuevas experiencias y observaciones han corregido y ampliado las experiencias y observaciones precedentes? ¿Cómo podría ocurrir eso si la experiencia ya dada no se reprodujese, si al cambiar el observador no pudiese ser controlada, ampliada, dando lugar a conexiones nuevas y originales? Pero la superficialidad de la observación de Camis se manifiesta incluso en el contexto del artículo del que se ha sacado la cita referida, ya que en él explica Camis que la expresión que ha hecho cavilar tanto a Borgese ha de entenderse en un sentido meramente empírico y no filosófico. El escrito de Camis es una recensión de la obra *On the principles of renal function,* de Gösta Ekehorn (Estocolmo, 1931). Se habla de experiencias sobre elementos tan pequeños que no pueden describirse (y también esto se entiende en sentido relativo) con palabras que sean válidas y representativas para los demás, experiencias, por tanto, que el experimentador no logra aún separar de su propia personalidad subjetiva y objetivarlas: cada experimentador debe obtener la percepción con medios propios, de forma directa, siguiendo minuciosamente todo el proceso. Hágase esta hi-

pótesis: que no existen microscopios y que sólo algunos hombres tienen la potencia visual natural equivalente a la del ojo normal provisto de microscopio. En esta hipótesis es evidente que las experiencias del observador dotado de una vista excepcional no pueden separarse de su personalidad física y psíquica y no pueden «repetirse». Sólo la invención del microscopio igualará las condiciones físicas de observación y permitirá a todos los científicos reproducir la experiencia y desarrollarla colectivamente. Pero esta hipótesis permite observar e identificar sólo una parte de las dificultades; en las experiencias científicas no sólo está en juego la potencia visual. Como dice Camis: Ekehorn practica una punción con una cánula en un glomérulo de riñón de rana, «cuya preparación es un trabajo tan delicado y tan *ligado a las indefinibles e inimitables intuiciones manuales*[30] del experimentador que el propio Ekehorn, al describir la operación del corte al bies del capilar de vidrio, confiesa no poder dar las indicaciones con palabras, sino que debe contentarse con una vaga indicación». El error está en creer que esa clase de fenómenos se den sólo en los experimentos científicos. En realidad, en cada factoría, para ciertas operaciones industriales de precisión, existen especialistas individuales, cuya capacidad se basa precisamente y de manera exclusiva en la extraordinaria sensibilidad de la vista, del tacto, de la rapidez del gesto. En los libros de Ford se pueden encontrar ejemplos al respecto: en la lucha contra el rozamiento, para obtener superficies sin la más mínima rugosidad o desigualdad (lo que permite un notable ahorro de material) se han hecho progresos increíbles con la ayuda de las máquinas eléctricas, que comprueban la perfecta adherencia del material de forma que el hombre nunca podría. Vale la pena recordar el hecho, referido por Ford, de un técnico escandinavo que logra dar al acero una superficie tan lisa

30. El subrayado es de Gramsci.

que para separar dos superficies unidas hace falta el peso de varios quintales.[31]

Lo que señala Camis, por tanto, no tiene nada que ver con las fantasías de Borgese y de sus fuentes. Si fuese verdad que los fenómenos infinitamente pequeños de que se trata no se pudieran considerar existentes independientemente del sujeto que los observa, en realidad no serían siquiera «observados», sino «creados», y entrarían en el mismo ámbito que la pura intuición imaginaria del individuo. Habría que plantear también la cuestión de si el mismo individuo puede crear (observar) «dos veces» el mismo hecho. No se trataría ya siquiera de «solipsismo», sino de demiurgia o de brujería. En tal caso no serían los fenómenos (inexistentes), sino esas intuiciones fantásticas, los objetos de la ciencia, como las obras de arte. La grey de los científicos, que no goza de facultades demiúrgicas, estudiaría científicamente al pequeño grupo de los grandes científicos taumaturgos. Pero si por el contrario, a pesar de todas las dificultades prácticas inherentes al diverso grado de sensibilidad de los individuos, el fenómeno se repite, y puede ser *observado* objetivamente por varios científicos, independientemente unos de otros, ¿qué significa entonces la afirmación citada por Borgese, sino que se está haciendo una metáfora para indicar las dificultades inherentes a la descripción y a la representación objetiva de los fenómenos observados? Y no parece que sea difícil explicar esa dificultad: 1) por la incapacidad literaria de los científicos, que hasta ahora sólo han recibido preparación *didáctica* para describir y representar los fenómenos macroscópicos; 2) por la insuficiencia del lenguaje común, forjado también él para los fenómenos macroscópicos; 3) por el desarrollo relativamente pequeño de las ciencias microscópicas, que están a la espera de un ulterior

31. Cf. Ford, *Aujourd'hui et demain*, pp. 108-110; el técnico escandinavo es el sueco Carl E. Johanssen.

desarrollo de sus métodos y criterios para poder ser comprendidas por la *mayoría* a través de la comunicación literaria (y no sólo por visión experimental directa, que es privilegio de muy pocos); 4) conviene además recordar que muchas experiencias microscópicas son experiencias indirectas, en cadena, cuyo fruto «se ve» en los resultados y no en el acto (así, por ejemplo, las experiencias de Rutherford).[32]

Se trata, de todos modos, de una fase transitoria e inicial de una nueva época científica, que ha producido, al combinarse con una gran crisis intelectual y moral, una nueva forma de «sofística», que recuerda los sofismas clásicos de Aquiles y la tortuga, del montón y el grano, de la flecha disparada por el arco que no puede detenerse, etcétera. Sofismas que han representado sin embargo una fase del desarrollo de la filosofía y de la lógica y han servido para refinar los instrumentos del pensamiento.

Recoger las principales definiciones que se han dado de la ciencia (en el sentido de ciencia natural). «Estudio de los fenómenos y de sus leyes de semejanza (regularidad), de coexistencia (coordinación), de sucesión (causalidad).» Otras tendencias, teniendo en cuenta la ordenación más cómoda que establece la ciencia entre los fenómenos, a fin de permitir un más fácil dominio de los mismos por el pensamiento para los fines de la acción, definen la ciencia como «la descripción más económica de la realidad». La cuestión más importante que hay que resolver acerca del concepto de ciencia es esta: si la ciencia puede dar, y de qué modo, la «certeza» de la existencia ob-

32. Los experimentos de Rutherford sobre la estructura del átomo (1911) aparecen descritos en un libro de James Jeans, que Gramsci había querido leer por la importancia que se le daba en el artículo citado de Mirski, «Bourgeois history and historical materialism»: James Jeans, *L'universo intorno a noi*, trad. ital. en Laterza, Bari, 1931, pp. 116-119.

jetiva de la llamada realidad externa. Para el sentido común esta cuestión ni siquiera existe; pero ¿de dónde surge la certeza del sentido común? Esencialmente de la religión (al menos del cristianismo en Occidente); pero la religión es una ideología, la ideología más enraizada y difundida, no una prueba o una demostración. Se puede sostener que es un error pedirle a la ciencia como tal la prueba de la objetividad de lo real, ya que esa objetividad es una concepción del mundo, una filosofía, y no puede constituir un dato científico. ¿Qué es lo que puede dar la ciencia en esa dirección? La ciencia selecciona las sensaciones, los elementos primordiales del conocimiento: considera ciertas sensaciones transitorias, aparentes, falaces, porque dependen de condiciones individuales concretas, y a otras, duraderas, permanentes, superiores a las condiciones concretas del individuo. El trabajo científico tiene dos aspectos principales: uno que rectifica sin cesar el modo de conocimiento, rectifica y refuerza los órganos de las sensaciones, elabora princios nuevos y complejos de inducción y deducción, esto es, afina los instrumentos mismos de la experiencia y de su control; y otro que aplica este complejo instrumental (de instrumentos materiales y mentales) a establecer qué es necesario y qué es arbitrario, individual, transitorio en las sensaciones. Se establece lo que es común a todos los hombres, lo que todos los hombres pueden controlar de la misma manera, independientemente unos de otros, con tal de que observen por igual las condiciones técnicas de verificación. «Objetivo» significa única y exclusivamente esto: que se afirma como objetiva, realidad objetiva, aquella realidad verificada por todos los hombres, independiente de cualquier punto de vista meramente particular o de grupo. Pero, en el fondo, también ésta es una particular concepción del mundo, una ideología. No obstante, esta concepción, en su conjunto y por la dirección a la que apunta, puede ser aceptada por la filosofía de la praxis, mientras que hay que rechazar, en cambio, la del sentido

común, que sin embargo concluye materialmente del mismo modo. El sentido común afirma la objetividad de lo real en cuanto la realidad, el mundo, ha sido creado por dios independientemente del hombre, antes que el hombre; es, por consiguiente, expresión de la concepción mitológica del mundo; por otro lado el sentido común, al describir esa objetividad, cae en los errores más groseros, sigue en gran parte apegado a la astronomía ptolemaica, no sabe establecer las conexiones reales de causa y efecto, etcétera, es decir, afirma como «objetiva» una cierta «subjetividad» anacrónica, porque no es capaz siquiera de concebir que pueda existir una concepción subjetiva del mundo y qué pueda o quiera significar tal cosa. Pero ¿todo lo que la ciencia afirma es «objetivamente» verdadero? ¿De manera definitiva? Si las verdades científicas fueran definitivas, la ciencia habría dejado de existir como tal, como investigación, como sucesión de nuevos experimentos, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto. Cosa que no es verdad, por suerte para la ciencia. Pero si las verdades científicas no son tampoco ellas definitivas y perentorias, también la ciencia es una categoría histórica, un movimiento en continuo desarrollo. Sólo que la ciencia no pone ninguna forma de «incognoscible» metafísico, sino que se limita a reducir lo que el hombre no conoce a un «no conocimiento» empírico que no excluye la cognoscibilidad pero la condiciona al desarrollo de los elementos físicos instrumentales y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos individuales.

Si ello es así, lo que interesa a la ciencia no es, pues, tanto la objetividad de lo real, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales destinados a reforzar los órganos sensoriales y los instrumentos lógicos (incluidas las matemáticas) de discriminación y de verificación, es decir, la cultura, la concepción del mundo, la relación entre el hombre y la realidad

con la mediación de la tecnología. También en la ciencia, el buscar la realidad fuera de los hombres, entendido en el sentido religioso o metafísico no parece sino una paradoja. Sin el hombre ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, incluso científicos, ¿qué sería la «objetividad»? Un caos, es decir, nada, el vacío, si se puede decir siquiera eso, porque en realidad, si se imagina que no existe el hombre, no se puede imaginar la lengua y el pensamiento. Para la filosofía de la praxis, no puede separarse el ser del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esa separación se cae en una de tantas formas de religión o en la abstracción sin sentido.

Poner la ciencia en la base de la vida, hacer de la ciencia la concepción del mundo por excelencia, aquella que aparta de los ojos la niebla de cualquier ilusión ideológica, que pone al hombre ante la realidad tal como es, significa volver a caer en la idea de que la filosofía de la praxis tiene necesidad de sostenes filosóficos externos a ella. Pero en realidad también la ciencia es una sobrestructura, una ideología. ¿Se puede decir, sin embargo, que en el estudio de las sobrestructuras la ciencia ocupa un lugar privilegiado, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene un carácter particular, de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente a partir del siglo XVIII, cuando se le hizo a la ciencia un lugar aparte en la apreciación general? Que la ciencia es una sobrestructura se demuestra también por el hecho de que ha tenido períodos enteros de eclipse, oscurecida como estuvo por otra ideología dominante, la religión, que afirmaba haber absorbido a la propia ciencia: por eso la ciencia y la técnica de los árabes parecían a los ojos de los cristianos pura brujería. Además,

la ciencia, pese a todos los esfuerzos de los científicos, no se presenta nunca como una noción objetiva desnuda: aparece siempre revestida de una ideología, y la ciencia es propiamente la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo. Es cierto, sin embargo, que en este campo es relativamente fácil distinguir la noción objetiva del sistema de hipótesis, mediante un proceso de abstracción que es intrínseco a la propia metodología científica, de modo que puede uno apropiarse de la primera y rechazar el segundo. Por eso un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar su ideología (la ideología del evolucionismo vulgar, por ejemplo), de manera que las observaciones al respecto de Missiroli (y de Sorel) se vienen abajo.

Hay que señalar que, junto a la más superficial infatuación por las ciencias, existe en realidad la mayor ignorancia de los hechos y de los métodos científicos, cosas muy difíciles y que cada vez lo son más por la progresiva especialización de nuevas ramas de investigación. La superstición científica lleva consigo ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que la misma superstición religiosa queda ennoblecida por comparación. El progreso científico ha hecho nacer la creencia y la expectativa de un nuevo tipo de Mesías, que hará realidad en esta tierra el país de Jauja; las fuerzas de la naturaleza, sin intervención ninguna del esfuerzo humano, sino por obra de mecanismos cada vez más perfeccionados, darán en abundancia a la sociedad todo lo necesario para satisfacer sus necesidades y vivir holgadamente. Contra esta infatuación, cuyos peligros son evidentes (la supersticiosa fe abstracta en la fuerza taumatúrgica del hombre lleva paradójicamente a esterilizar las bases mismas de esa misma fuerza y a destruir el amor al trabajo concreto y necesario para dedicarse a fantasear, como si se hubiese fumado una nueva especie de opio), es preciso combatir con diversos medios, de los que el más importante habría de ser un mejor conocimiento de las nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia a través de la obra de científicos y estudiosos serios y no ya de periodistas sabelotodo y de autodidactos presuntuosos. En realidad, como se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una brujería superior, y por eso no se llega a valorar con realismo lo que ofrece en concreto la ciencia.

IV. LOS INSTRUMENTOS DEL PENSAMIENTO

Cf. Mario Govi, *Fondazione della Metodologia. Logica ed Epistemologia,* Turín, Bocca, 1929, 579 pp. Govi es un positivista y su libro tiende a renovar el viejo positivismo clásico, a crear un neopositivismo. En el fondo, para Govi «metodología» tiene un significado muy restringido, de «pequeña lógica»: se trata para él de construir una nueva lógica formal, vaciada de todo contenido, incluso allí donde habla de las diversas ciencias (clasificadas según la metodología general, pero siempre externamente), a las que se presenta en su lógica abstracta particular (especializada pero abstracta), a la que Govi llama epistemología. Govi divide precisamente la metodología en dos partes: metodología general o lógica propiamente dicha, y metodología especial o epistemología. La epistemología tiene como fin primario y principal el conocimiento exacto de aquel fin cognoscitivo especial al que va dirigida cada investigación concreta, con vistas a determinar luego los medios y el procedimiento para conseguirlo. Govi reduce a tres los diversos fines cognoscitivos legítimos de la investigación humana; estos tres fines constituyen lo cognoscible humano y no pueden reducirse a uno solo, o sea que son esencialmente diversos. Dos de ellos son fines cognoscitivos finales: el conocimiento teórico o de la realidad, el conocimiento práctico o de aquello que se debe hacer; y el tercero consiste en los co-

nocimientos que son medios para la adquisición de los conocimientos anteriores. Tenemos, pues, tres partes en la epistemología: ciencia teórica o de la realidad, ciencia práctica, ciencia instrumental. De ahí toda una clasificación analítica de las ciencias. El concepto de *legitimidad* tiene una gran importancia en el sistema de Govi (forma parte de la metodología general o ciencia del juicio): todo juicio, considerado en sí mismo, es verdadero o falso; considerado subjetivamente, es decir, como producto de la actividad del pensamiento de quien lo hace, es legítimo o ilegítimo. De un juicio puede saberse que es verdadero o falso sólo en cuanto se lo reconoce como legítimo o ilegítimo. Son legítimos los juicios que son iguales en todos los hombres (que los tengan o los hagan) y que en todos ellos se forman del mismo modo: son legítimos, por tanto, los juicios primitivos formados *naturalmente* y sin los cuales no se puede pensar, los conceptos científicos formados metodológicamente, los juicios primitivos y los juicios derivados metodológicamente de los juicios legítimos.

Estas referencias están extraídas del artículo «Metodologia o agnosticismo», aparecido en la *Civiltà Cattolica* del 15 de noviembre de 1930. Parece que el libro de Govi es interesante por el material histórico que recoge, especialmente acerca de la lógica general y especial, del problema del conocimiento y de las teorías sobre el origen de las ideas, la clasificación de las ciencias y las diversas divisiones de lo cognoscible humano, las diversas concepciones y divisiones de la ciencia teorética, práctica, etc. Govi llama a su filosofía «empírico-integralista», distinguiéndola de la concepción religiosa y de la racionalista, en la que sobresale la filosofía kantiana; la distingue también, aunque de manera subordinada, de la concepción «empírico-particularista» que es el positivismo. Él se distingue del positivismo en cuanto le rebate algunos excesos, esto es, la negación, no sólo de toda metafísica religiosa o racionalista, sino también toda posibilidad o legitimidad de una metafísica;

Govi, en cambio, admite la legitimidad de una metafísica, pero con fundamentos puramente empíricos (!) y construida, en parte, después y sobre la base de las ciencias reales particulares. (Cf. cuánto han tomado de las teorías de Govi los neorrealistas ingleses y especialmente Bertrand Russell.)

LA DIALÉCTICA COMO PARTE DE LA LÓGICA FORMAL Y DE LA RETÓRICA. Cf., para el modo de concebir la dialéctica de los neotomistas, el librito *Dialectica* de los padres Liberatore y Corsi, de la Compañía de Jesús (Nápoles, Tipografia Commerciale, 1930, en 8.°, 80 pp., L. 7). El padre Liberatore ha sido uno de los más célebres polemistas jesuitas y director de la *Civiltà Cattolica.*

Vale la pena consultar también los dos volúmenes sobre la *Dialettica* de B. Labanca, católico.[33] Por otra parte, en su capítulo sobre «Dialéctica y lógica», en los *Problemas fundamentales,* Plejánov concibe la dialéctica como una sección de la lógica formal, como la lógica del movimiento frente a la lógica de lo estático.[34] El vínculo entre dialéctica y retórica sigue vivo aún hoy en el lenguaje común, en sentido superior cuando se quiere indicar una oratoria rigurosa, en que la deducción y el nexo entre causa y efecto es particularmente convincente, y en sentido peyorativo para la oratoria emperifollada, que deja boquiabiertos a los aldeanos.

VALOR PURAMENTE INSTRUMENTAL DE LA LÓGICA Y DE LA METODOLOGÍA FORMALES. Se pueden aproximar la lógica

33. No ha podido determinarse la fuente de la que Gramsci ha sacado la indicación de esta obra de Baldassarre Labanca (publicada en Florencia en 1874).
34. Cf. Plejánov, *Les questions fondamentales du marxisme,* cit., pp. 97-107.

formal y la metodología abstracta a la «filología». También la filología tiene un valor estrictamente instrumental, junto con la erudición. Una función análoga es la de las ciencias matemáticas. Concebida como valor instrumental, la lógica formal tiene un significado y un contenido propios (el contenido reside en su función), de la misma manera que tienen un valor y un significado propios los instrumentos y los utensilios de trabajo. Que una «lima» pueda usarse indiferentemente para limar hierro, cobre, madera, diversas aleaciones metálicas, etcétera, no significa que «carezca de contenido», que sea puramente formal, etcétera. Así también la lógica formal tiene un desarrollo, una historia propios, etcétera; puede enseñarse, enriquecerse, etcétera.

BIBLIOGRAFÍA. Ver el libro de Tobías Dantzig, profesor de matemáticas de la Universidad de Maryland, *Le nombre* (Payot, París, 1931 o 1932 ?), historia del número y de la sucesiva formación de los métodos, las nociones, las investigaciones matemáticas.

LA TÉCNICA DEL PENSAR. Sobre este tema hay que tener en cuenta la afirmación contenida en el prólogo del *Anti-Dühring* (3.ª ed., Stuttgart, 1894, p. XIX) de que «el arte de operar con los conceptos no es algo innato o dado en la conciencia común, sino una labor técnica del pensamiento, que tiene una larga historia, ni más ni menos que la investigación experimental de las ciencias naturales» (citado por Croce en *Materialismo storico ed economia marxistica,* 1921, IV, p. 31). Esta idea se repite en otras notas similares. Vale la pena ver el texto original de Engels, para colocar el pasaje en su contexto general. Croce, al citarlo, señala entre paréntesis que no se trata de una idea «peregrina», sino que ya era de sentido

común antes de Engels. Pero no se trata de la mayor o menor originalidad o peregrinidad de la idea, en este caso y para lo que aquí se trata: lo esencial es su importancia y el lugar que debe ocupar en un sistema de filosofía de la praxis, y si tiene el reconocimiento «práctico y cultural» que ha de tener. A esta idea es a la que hay que recurrir para entender lo que quiere decir Engels cuando escribe que, tras las innovaciones introducidas por la filosofía de la praxis, de la vieja filosofía permanece, entre otras cosas, la *lógica formal*, afirmación que cita Croce en su ensayo sobre Hegel acompañándola de un signo de *exclamación*. El estupor de Croce por la «rehabilitación» de la lógica formal que parece implícita en la afirmación de Engels debe ponerse en conexión con su doctrina de la *técnica* del arte, por ejemplo, y con toda una serie de otras opiniones suyas que constituyen la suma de su práctico «antihistoricismo» y abstractismo metódico (las «distinciones», cuyo principio «metódico» se vanagloria Croce de haber introducido en la tradición «dialéctica», pasan, de ser principio científico, a convertirse en causa de «abstractez» y de antihistoricismo en su aplicación formalista). Pero la analogía entre la *técnica* artística y la *técnica* del pensamiento es superficial y falaz, al menos en cierto sentido. Puede existir un artista que «consciente» o «reflexivamente» no sepa nada de la elaboración técnica precedente (éste tomará ingenuamente su técnica del sentido común); pero eso no puede ocurrir en la esfera de la ciencia, en la que existe y debe existir el progreso, en la que el progreso del conocimiento va estrechamente ligado al progreso instrumental, técnico, metodológico, más aún, está condicionado por éstos, exactamente como en las ciencias experimentales propiamente dichas.

Hay que plantear sin rodeos la cuestión de si el idealismo moderno, y concretamente el crocismo, con su reducción de la filosofía a una metodología de la historia, no será esencialmente una «técnica»; de si el concepto mismo de «especulación» no será esencialmente una investigación «técnica», entendida ciertamente en un sentido superior, menos extrínseco y material que la investigación que culminó en la construcción de la lógica formal escolástica. Adolfo Omodeo no parece estar lejos de este punto de vista cuando escribe (*Critica* del 20 de julio de 1932, p. 295):

> (Loisy), que había conocido los sistemas de teología, desconfía de los de filosofía. Teme que una fórmula de sistema mate todo interés por la historia concreta, que una deducción más o menos dialéctica anule la plenitud humana de la formación espiritual efectiva. Y la verdad es que en todas las filosofías poskantianas, junto con la introducción en una visión panhistórica, actúa una tendencia metahistórica que quisiera dar de por sí un concepto metafísico del espíritu. Loisy advierte la misma necesidad que en Italia ha dado lugar al intento de reducir la filosofía a mera metodología abstraída de la historia, en contra de la jactancia metafísica que desprecia «las groseras materialidades de la historia». Loisy clarifica bastante bien su idea en relación con el problema de la moral. Descarta las fórmulas filosóficas porque éstas, con una consideración refleja de la moral, anulan el problema de la vida y de la acción moral, de la formación de la personalidad y de la conciencia, lo que nosotros solemos llamar la historicidad del espíritu, la cual no es un simple corolario de filosofía abstracta. Pero acaso esta exigencia se ha llevado demasiado lejos, hasta el punto de desconocer la función de la filosofía como control metódico de nuestros conceptos.[35]

En la afirmación de Engels hay que ver, siquiera expresada en términos poco rigurosos, esa exigencia metódica, tanto

35. Cf. la recensión de Adolfo Omodeo a Alfred Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Em. Nourry, París, 1931, en *La Critica*, año XXX, fasc. IV (26 de julio de 1932), pp. 285-296.

más viva cuanto más esa referencia sobreentendida va dirigida, no a los intelectuales y a las llamadas clases cultas, sino a las masas populares incultas, para las que todavía es necesaria la conquista de la lógica formal, de la más elemental gramática del pensamiento y del lenguaje. Podrá surgir la cuestión del puesto que debe ocupar una técnica semejante en el marco de la ciencia filosófica, es decir, si forma parte de la ciencia como tal, ya elaborada, o de la propedéutica científica, del proceso de elaboración como tal. (Así, por ejemplo, nadie puede negar la importancia, en química, de los cuerpos catalíticos, por más que no quede ningún vestigio de ellos en el resultado final.) También para la dialéctica se presenta el mismo problema: es un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, pero es también por ello una nueva técnica. El principio de la distinción, sostenido por Croce, y por tanto todas sus polémicas con el actualismo gentiliano, ¿no son también cuestiones técnicas? ¿Se puede separar el hecho técnico del hecho filosófico? Se puede separar con fines prácticos didácticos. Y de hecho hay que señalar la importancia que tiene la técnica del pensamiento en la construcción de los programas didácticos. Tampoco se puede establecer parangón entre la técnica del pensamiento y las viejas retóricas. Éstas no creaban artistas, ni creaban el gusto, ni daban criterios para apreciar la belleza: servían sólo para crear un «conformismo» cultural y un lenguaje de conversación entre literatos. La técnica del pensamiento, elaborada como tal, no creará ciertamente grandes filósofos, pero dará criterios de juicio y de control y corregirá los yerros del modo de pensar propio del sentido común.

Sería interesante un examen comparativo de la técnica del sentido común, de la filosofía del hombre de la calle, con la técnica del pensamiento reflexivo y coherente. También a este respecto vale la observación de Macaulay sobre las debilidades lógicas de la cultura formada por vía oratoria y declamatoria.

Todo este tema debe estudiarse a fondo, después de haber recogido todo el material posible al respecto. Hay que poner en relación con él la cuestión, planteada por los pragmatistas, del lenguaje como causa de error: Prezzolini, Pareto, etcétera. Hay que profundizar en la cuestión del estudio de la técnica del pensamiento como propedéutica, como proceso de elaboración, pero hay que andar con cautela, porque la imagen de «instrumento» técnico puede inducir a error. Entre «técnica» y «pensamiento en acto» hay más identidad de la que existe en las ciencias experimentales entre «instrumentos materiales» y ciencia propiamente dicha. Acaso pueda concebirse un astrónomo que no sepa servirse de sus instrumentos (puede recibir de otros el material de investigación que ha de elaborar matemáticamente), porque las relaciones entre «astronomía» e «instrumentos astronómicos» son externas y mecánicas y también en la astronomía existe una técnica de pensamiento además de la técnica de los instrumentos materiales. Un poeta puede no saber leer y escribir: en cierto sentido también un pensador puede hacerse leer y escribir todo lo que le interesa de los otros o que él ha pensado ya. Porque el leer y escribir se refieren a la memoria, son una ayuda de la memoria. La técnica del pensamiento no puede equipararse con esas operaciones, por lo que se puede decir que conviene enseñar esa técnica de la misma manera que conviene enseñar a leer y escribir, sin que eso interese a la filosofía, como tampoco el leer y escribir le interesan al poeta como tal.

«Los instrumentos mentales y morales de los que dispone el hombre son siempre los mismos (?): la observación, el experimento, el razonamiento inductivo y deductivo, la habilidad manual (?) y la fantasía inventiva. Según el método con que se usen estos medios, se obtiene una orientación empírica o científica de la actividad humana, con la siguiente diferencia entre ambas: que la segunda es mucho más rápida y tiene un rendimiento mucho mayor» (Mario Camis, «L'aeronautica e le

scienze biologiche», en *Nuova Antologia* del 16 de marzo de 1928).

Ejemplos de un modo de razonar simplista que, según la opinión común, es el modo de razonar de la gran mayoría de los hombres (que no se controlan a sí mismos y, por consiguiente, no advierten hasta qué punto el sentimiento y el interés inmediato perturban el proceso lógico). El razonamiento de Babbitt sobre las organizaciones sindicales (en la novela de Sinclair Lewis):

> Una buena asociación obrera es una buena cosa porque impide la aparición de sindicatos revolucionarios que destruirían la propiedad. Pero no debe obligarse a nadie a entrar en una asociación. Todos los agitadores laboristas que intentan obligar a todo el mundo a entrar en una asociación deberían ser ahorcados. En resumen, y que quede entre nosotros, no habría que permitir ninguna clase de asociación; y ya que ésa es la mejor manera de combatirlas, cada hombre de negocios debería pertenecer a una asociación de empresarios y a la cámara de comercio. La unión hace la fuerza. Por eso a los egoístas solitarios que no forman parte de la cámara de comercio habría que obligarlos a afiliarse.

El razonamiento de Don Ferrante es impecable formalmente, pero equivocado en las premisas de hecho y en la presunción del razonador, de ahí el sentido humorístico.

La manera de razonar de Ilich en la novela de Tolstoi *La muerte de Ilich* («Los hombres son mortales, Cayo es hombre, Cayo es mortal, pero yo no soy Cayo», etcétera).

ESPERANTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO. De la falta de comprensión de la historicidad de los lenguajes y, por tanto, de las filosofías, de las ideologías y de las opiniones científicas se sigue la tendencia, que es propia de todas las formas de

pensamiento (también de las idealístico-historicistas), a construirse una especie de esperanto o volapük de la filosofía y de la ciencia. Puede decirse que se ha perpetuado (siempre en distintas formas, más o menos atenuadas) el estado de ánimo de los pueblos primitivos frente a los otros pueblos con los que entraban en relación. Todo pueblo primitivo se llamaba (o se llama) a sí mismo con una palabra que significa también 'hombre', y a los otros con palabras que significan 'mudos' o 'balbucientes' (bárbaros), por cuanto no conocían la «lengua de los hombres» (de ahí ha surgido la hermosísima paradoja por la que «caníbal» o comedor de hombres significa originalmente —etimológicamente— 'hombre por excelencia' u 'hombre verdadero'). Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia todo lo que no se expresa en su lenguaje es delirio, prejuicio, superstición, etcétera; éstos (con un proceso análogo al que tiene lugar en la mentalidad sectaria) transforman en juicio moral o en diagnóstico psiquiátrico lo que debería ser un mero juicio histórico. Muchos indicios de esa tendencia se encuentran en el *Ensayo popular*. El esperantismo filosófico está particularmente enraizado en las concepciones positivistas y naturalistas; la «sociología» es quizás el principal producto de semejante mentalidad. Así las tendencias a la «clasificación» abstracta, al metodologismo y a la lógica formal. La lógica y la metodología general se conciben como existentes en sí y por sí, como fórmulas matemáticas, abstraídas del pensamiento concreto y de las ciencias particulares concretas (del mismo modo que se supone que la lengua existe en el vocabulario y en las gramáticas, la técnica fuera del trabajo y de la actividad concreta, etcétera). Por otro lado no es necesario pensar que la forma de pensamiento «antiesperantista» signifique escepticismo o agnosticismo o eclecticismo. Es cierto que toda forma de pensamiento debe considerarse «exacta» y «verdadera» y combatir a las otras formas de pensamiento; pero de manera «crítica». Por consiguiente, la cuestión está

en ver las dosis de «criticismo» y de «historicismo» contenidas en cada forma de pensamiento. La filosofía de la praxis, al reducir la «especulatividad» a sus justos límites (es decir, negando que la «especulatividad», tal como la entienden también los historicistas idealistas, sea el carácter esencial de la filosofía), parece ser la metodología histórica más ajustada a la realidad y a la verdad.

V. TRADUCIBILIDAD DE LOS LENGUAJES CIENTÍFICOS Y FILOSÓFICOS

En 1921, tratando de cuestiones de organización, Vilici[36] escribió y dijo (más o menos) así: no hemos sabido «traducir» nuestra lengua a las lenguas europeas.

Hay que resolver el problema siguiente: si la traducibilidad recíproca de los diversos lenguajes filosóficos y científicos es un elemento «crítico» propio de toda concepción del mundo o sólo de la filosofía de la praxis (de manera orgánica) y sólo parcialmente susceptible de apropiación por otras filosofías. La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural «fundamentalmente» idéntica, aun cuando el lenguaje sea históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera. Así, pues, hay que ver si la traducibilidad es posible entre expresiones de fases de civilización distintas, en cuanto esas fases son momentos de desarrollo una de otra, y si se integran, pues, recí-

36. Pseudónimo de Lenin inventado por Gramsci para burlar la censura fascista de la cárcel. (*N. del t.*)

procamente, o si una expresión dada puede traducirse con los términos de una fase anterior de la misma civilización, fase anterior que es sin embargo más comprensible que el lenguaje dado, etcétera. Cabe decir, según parece, que sólo en la filosofía de la praxis, precisamente, la «traducción» es orgánica y profunda, mientras que desde otros puntos de vista no es con frecuencia más que un juego de «esquematismos» genéricos.

GIOVANNI VAILATI Y LA TRADUCIBILIDAD DE LOS LENGUAJES CIENTÍFICOS. Pasaje de *La Sagrada Familia* en que se afirma que el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana. Esa afirmación [es] muy importante para comprender algunos aspectos de la filosofía de la praxis y para encontrar la solución de muchas contradicciones aparentes del desarrollo histórico y para responder a algunas objeciones superficiales contra esa teoría historiográfica (también útil para combatir algunos abstractismos mecanicistas).

Hay que ver si este principio crítico puede haberse aproximado o confundido con afirmaciones análogas. En el fascículo de septiembre-octubre de 1930 de los *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica,* en una carta abierta de Luigi Einaudi a Rodolfo Benini («Si existe, históricamente, la pretendida repugnancia de los economistas hacia el concepto del Estado productor») y en nota al pie de la página 303, se lee: «Si yo poseyera la maravillosa facultad que poseía en grado sumo el llorado amigo Vailati de traducir cualquier teoría desde el lenguaje geométrico al algebraico, desde el hedonista al de la moral kantiana, de la terminología económica pura normativa a la aplicada y preceptivista, podría intentar retraducir la página de Spirito en la tuya formalista, es decir, de economía clásica. Sería un ejercicio fecundo, semejante a los que cuenta

Loria que practicó en su juventud, consistentes en exponer sucesivamente una determinada demostración económica, primero en el lenguaje de Adam Smith, luego en el de Ricardo y luego en el de Marx, el de Stuart Mill y el de Cairnes. Pero son ejercicios que, como hacía Loria, van a parar, una vez hechos, de nuevo al cajón. Nos ayudan a hacer, a cada uno de nosotros, una cura de humildad cuando nos dejamos llevar por la ilusión de haber descubierto algo nuevo. Porque si esa novedad podía haberse expresado con sus palabras y haberse encuadrado en el pensamiento de los viejos pensadores, es señal de que ese algo estaba ya contenido en aquel pensamiento. Pero no pueden ni deben impedir que cada generación use el lenguaje que mejor se adapte a su modo de pensar y de entender el mundo. Se reescribe la historia; ¿por qué no se habría de reescribir la ciencia económica, primero en términos de costo de producción, luego de utilidad, después de equilibrio estático y a continuación de equilibrio dinámico?» El apunte metodológico-crítico de Einaudi es muy circunscrito y se refiere, más bien que a lenguajes de culturas nacionales, a lenguajes particulares de personalidades de la ciencia. Einaudi se adhiere a la corriente representada por algunos pragmatistas italianos, por Pareto, por Prezzolini. Se propone con su carta fines críticos y metodológicos bastante limitados: quiere dar una pequeña lección a Ugo Spirito, en quien muy a menudo la novedad de las ideas, de los métodos, del planteamiento de los problemas es pura y simplemente una cuestión verbal, de terminología, de una «jerga» personal o de grupo. No obstante, hay que ver si eso no será el primer grado del problema, más vasto y profundo, implícito en la afirmación de *La Sagrada Familia.* De la misma manera que dos «científicos» formados en el terreno de una misma cultura fundamental creen sostener «verdades» diferentes sólo porque emplean un lenguaje científico diferente (y no está dicho que entre ellos no haya una diferencia y que esa diferencia no

tenga su importancia), así también dos culturales nacionales, expresión de civilizaciones fundamentalmente similares, creen ser diferentes, opuestas, antagónicas, una superior a la otra, porque emplean lenguajes de distinta tradición, formados sobre la base de actividades características y particulares de cada una de ellas: lenguaje político-jurídico en Francia, filosófico, doctrinal, teórico en Alemania. En realidad, para el historiador esas civilizaciones son recíprocamente traducibles, reductibles la una a la otra. Esa traducibilidad no es «perfecta», desde luego, en todos los detalles, ni siquiera en algunos importantes (y ¿qué lengua es exactamente traducible a otra, qué palabra suelta es traducible exactamente en otra lengua?), pero lo es en el «fondo» esencial. Es posible también que una sea realmente superior a la otra, pero casi nunca en aquello que pretenden sus representantes y clérigos fanáticos y, sobre todo, casi nunca en su conjunto: el progreso real de la civilización acaece gracias a la colaboración de todos los pueblos, mediante «tirones» nacionales que, empero, casi siempre corresponden a determinadas actividades culturales o grupos de problemas.

La filosofía gentiliana es hoy la que hace más cuestiones de «palabras», de «terminología», de «jerga», la que toma por «creaciones» nuevas [lo que son] expresiones verbales nuevas no siempre demasiado felices y adecuadas. Por eso la nota de Einaudi ha exasperado a Ugo Spirito, que sin embargo no logra responder nada concluyente. (Ver toda la polémica en la revista citada.)

La observación de *La Sagrada Familia* de que el lenguaje político francés equivale al lenguaje de la filosofía clásica alemana ha sido recogida «poéticamente» por Carducci en la expresión: «Immanuel Kant decapitó a Dios — Maximilien Robespierre, al rey.» A propósito de esta aproximación carducciana entre la política práctica de Robespierre y el pensamiento especulativo de Kant, Croce registra una serie de «fuentes» filológicas muy interesantes, pero que para Croce tienen un alcance puramente filológico y cultural, sin ningún significado teórico o «especulativo». Carducci sacó el tema de Heinrich Heine (tercer libro del *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* de 1834). Pero la aproximación de Robespierre a Kant no es original de Heine. Croce, que ha investigado el origen de la aproximación, escribe que encontró una remota alusión en una carta, con fecha del 21 de julio de 1795, de Hegel a Schelling (incluida en *Briefe von und an Hegel,* Leipzig, 1887, I, 14-16), alusión desarrollada luego en las lecciones que impartió el propio Hegel sobre la historia de la filosofía y sobre la filosofía de la historia. En las primeras lecciones de historia de la filosofía, Hegel dice que «la filosofía de Kant, de Fichte y de Schelling contiene en forma de pensamiento la revolución», a la que el espíritu, en los últimos tiempos, ha llegado en Alemania, es decir, en una gran época de la historia universal, en la que «sólo dos pueblos han tomado parte, los alemanes y los franceses, por muy opuestos que sean entre sí, o más bien, precisamente por ser opuestos»; de modo que, mientras en Alemania el nuevo principio «ha hecho irrupción como espíritu y concepto», en Francia, en cambio, se ha desplegado «como realidad efectiva» (cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2.ª ed., Berlín, 1844, III, p. 485). En las lecciones de filosofía de la historia, Hegel explica que el principio de la voluntad formal, de la libertad abstracta, según el cual «la simple unidad de la autoconciencia, el Yo, es la libertad absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales», «quedó entre los alemanes como una *tranquila teoría*,[37] pero los franceses quisieron llevarlo a cabo prácticamente» (*Vorlesungen*

37. El subrayado es de Gramsci.

über die Philosophie der Geschichte, 3.ª ed., Berlín, 1848, pp. 531-532). (Este pasaje de Hegel parece precisamente que ha sido parafraseado por *La Sagrada Familia,* donde se defiende una afirmación de Proudhon contra Bauer, o, si no se la defiende, se la explica con arreglo a ese canon hermenéutico hegeliano. Pero el pasaje de Hegel parece bastante más importante como «fuente» del pensamiento expresado en las *Tesis sobre Feuerbach,* de que «los filósofos han explicado el mundo, y ahora se trata de cambiarlo», es decir, que la filosofía debe hacerse política para verificarse, para seguir siendo filosofía, que la «tranquila teoría» debe ser «llevada a cabo prácticamente», debe hacerse «realidad efectiva», como fuente de la afirmación de Engels de que la filosofía clásica alemana tiene como heredero legítimo al «pueblo» alemán, y finalmente como elemento de la teoría de la unidad entre teoría y práctica.)

A. Ravà, en su libro *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte* (Módena, Formiggini, 1909, pp. 6-8, nota), hace observar a Croce que ya en el año 1791 Baggesen, en una carta a Reinhold, aproximaba las dos revoluciones, que el escrito de Fichte de 1792 sobre la revolución francesa está animado de ese mismo sentido de afinidad entre la obra de la filosofía y el acontecimiento político, y que en 1794 Schaumann desarrolló especialmente el parangón, señalando que la revolución política de Francia «hace sentir desde el *exterior* la necesidad de una determinación fundamental de los derechos humanos» y la reforma filosófica alemana «muestra desde el *interior* los medios y la vía únicos por los que esa necesidad puede llegar a satisfacerse»; más aún, que el mismo parangón daba motivo en 1797 a un escrito satírico contra la filosofía kantiana. Ravà concluye que el «parangón estaba en el ambiente».

Ese parangón se repitió muchísimas veces a lo largo del siglo XIX (por ejemplo por parte de Marx, en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*) y fue «ampliado» por Heine.

En Italia, algunos años antes de Carducci, aparece en una carta de Bertrando Spaventa, que lleva por título «Paolottismo, positivismo e razionalismo», publicada en la *Rivista Bolognese* de mayo de 1868 y reeditada en los *Scritti filosofici* (ed. Gentile, p. 301). Croce concluye haciendo algunas reservas sobre el parangón en cuanto «afirmación de una relación lógica e histórica». «Porque si es verdad que al Kant jusnaturalista le corresponde bastante bien en el terreno de los hechos la Revolución francesa, también es verdad que aquel Kant pertenece a la filosofía del siglo XIX, que precedió e informó aquel movimiento político; donde el Kant que inaugura el futuro, el Kant de la *síntesis a priori,* es el primer eslabón de una nueva filosofía, la cual va más allá de la filosofía que se encarnó en la revolución francesa.» Se comprende esta reserva de Croce, que es, sin embargo, impropia e incongruente, ya que las mismas citas de Hegel por Croce demuestran que no se trata del parangón concreto de Kant con Robespierre, sino de algo más amplio y comprensivo, del movimiento político francés en su conjunto y de la reforma filosófica alemana en su conjunto. Que Croce sea partidario de las «tranquilas teorías» y no de las «realidades efectivas», que una reforma «en idea» le parezca la fundamental en vez de la reforma en acto, se comprende: es ese el sentido en que la filosofía alemana ha influido en Italia durante el período del Risorgimento, con el «moderadismo» liberal (en el sentido más estrecho de «libertad nacional»), por más que en De Sanctis se sienta lo insufrible de esta postura «intelectualista», tal como se desprende de su paso a la «izquierda» y de algunos de sus escritos, especialmente *Scienza e vita,* y los artículos sobre el verismo, etcétera.

Habría que revisar toda la cuestión, estudiando de nuevo las referencias dadas por Croce y por Ravà, buscando otras, para encuadrarlas en la cuestión que constituye el tema del epígrafe, a saber, que dos estructuras fundamentalmente simi-

lares tienen sobrestructuras «equivalentes» y traducibles recíprocamente, cualquiera que sea el lenguaje nacional particular. De este hecho tenían conciencia los contemporáneos de la revolución francesa, y eso es de sumo interés. (Las notas de Croce sobre el parangón carducciano entre Robespierre y Kant aparecen publicadas en la Serie II de las *Conversazioni Critiche*, pp. 292 ss.)

VI. APUNTES VARIOS

Historia de la terminología y de las metáforas. La expresión tradicional que dice que la «anatomía» de la sociedad está constituida por su «economía» es una simple metáfora extraída de las discusiones en torno a las ciencias naturales y a la clasificación de las especies animales, clasificación que entró en su fase «científica» precisamente cuando se partió de la anatomía y no ya de los caracteres secundarios y accidentales. La metáfora se justificaba también por su «popularidad», esto es, por el hecho de que ofrecía incluso a un público intelectualmente no refinado un esquema de fácil comprensión (de este hecho no se tiene casi nunca la debida cuenta: que la filosofía de la praxis, al proponerse reformar intelectual y moralmente estratos sociales culturalmente atrasados, recurre a metáforas algunas veces «groseras y violentas» en su popularidad). El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación recién descubiertos puede ayudar a comprender mejor el concepto mismo, por cuanto se pone en relación con el mundo cultural, históricamente determinado, en que ha surgido, de la misma manera que es útil para precisar los límites de la propia metáfora, esto es, para impedir que ésta se materialice y se haga mecánica. Las ciencias experimentales y naturales han sido, en una cierta época, un «modelo», un «tipo»; y como-

quiera que las ciencias sociales (la política y la historiografía) trataban de encontrar un fundamento objetivo y científicamente apto para darles la misma seguridad y energía de las ciencias naturales, es fácil comprender que se haya recurrido a éstas para crear el lenguaje de aquéllas.

Por otro lado, desde este punto de vista conviene distinguir entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis, cuyo lenguaje no tiene el mismo origen cultural y cuyas metáforas reflejan intereses diferentes.

Otro motivo «lingüístico» está ligado al desarrollo de las ciencias jurídicas: se dice en la introducción a la *Crítica de la economía política* que «no se puede juzgar a una época histórica por lo que ella piensa de sí misma», es decir, por el conjunto de sus ideologías. Este principio hay que relacionarlo con aquel otro, casi contemporáneo, según el cual un juez no puede juzgar al acusado por lo que éste piensa de sí mismo y de sus propios actos y omisiones (aunque ello no significa que la nueva historiografía se conciba como una actividad tribunalicia), principio que ha conducido a la reforma radical de los métodos procesales, ha contribuido a la abolición de la tortura y ha dado a la actividad judicial y penal una base moderna.

A este mismo orden [de] observaciones pertenece la otra cuestión relativa al hecho de que las sobrestructuras se consideran como meras y lábiles «apariencias». También en este «juicio» hay que ver más un reflejo de las discusiones nacidas en el terreno de las ciencias naturales (de la zoología y de la clasificación de las especies, del descubrimiento de que la «anatomía» debe ponerse como fundamento de las clasificaciones) que una derivación coherente del materialismo metafísico, para el cual los hechos espirituales son pura apariencia, *irreal*, *ilusoria*, de los hechos corporales. A este origen históricamente verificable del «juicio» en cuestión ha venido sobreponiéndose en parte y en parte poniéndose directamente

en su lugar lo que se podría llamar un mero «planteamiento psicológico» sin alcance «cognoscitivo o filosófico», como no es difícil demostrar, en que el contenido teórico es escasísimo (o indirecto, y quizá se limita a un acto de voluntad, que en cuanto universal tiene un valor filosófico o cognoscitivo implícito) y predomina la inmediata pasión polémica, no sólo contra una afirmación exagerada o deformada en sentido contrario (a saber, que sólo lo «espiritual» es real), sino contra la «organización» político-cultural de la que tal teoría es expresión. Que la afirmación de la «apariencia» de las sobrestructuras no es un acto filosófico, de conocimiento, sino sólo un acto práctico, de polémica política, deriva del hecho de que esa afirmación no se pone como «universal», sino sólo aplicada a determinadas sobrestructuras. Se puede observar, planteando la cuestión en términos individuales, que quien es escéptico respecto del «desinterés» de los demás, pero no respecto del propio «desinterés», no es «escéptico» filosóficamente hablando, sino que plantea una cuestión de «historia individual concreta»; el escepticismo sería tal, es decir, un acto filosófico, si el «escéptico» dudase de sí mismo o de su propia capacidad filosófica o de coherencia. Y, de hecho, es una observación obvia qne el escéptico, al filosofar para negar la filosofía, en realidad la exalta y reafirma. En el caso que nos ocupa, la afirmación de la «apariencia» de las sobrestructuras significa sólo la afirmación de que una determinada «estructura» está condenada a perecer, debe ser destruida, y el problema que se plantea es si esta afirmación es compartida por pocos o por muchos, si se ha convertido ya o está a punto de convertirse en una fuerza histótica decisiva, o si es simplemente la opinión aislada (o aislable) de algún fanático particular obsesionado por ideas fijas.

El enfoque «psicológico» que sustancia la afirmación de la «apariencia» de las sobrestructuras podría compararse con el enfoque que se ha dado en ciertas épocas (¡también ellas

«materialistas» o «naturalistas»!) de la «mujer» y el «amor». Se veía a una agraciada jovencita, dotada de todas las prendas físicas que tradicionalmente suscitan el juicio de «deseabilidad». El hombre «práctico» valoraba su estructura «esquelética», la anchura de la «pelvis», trataba de conocer a su madre y a su abuela para ver qué proceso probable de deformación hereditaria sufriría con los años la actual jovencita, para tener la posibilidad de prever qué «mujer» tendría al cabo de diez, veinte, treinta años. El jovenzuelo «satánico», situándose en la óptica del pesimismo ultrarrealista, observaría a la jovencita con ojos «descarnados»: la consideraría «en realidad» un puro saco de podredumbre, la imaginaría ya muerta y enterrada, con las «órbitas de los ojos hediondas y vacías», etcétera, etcétera. Al parecer, este enfoque psicológico es ptopio de la edad inmediatamente siguiente a la pubertad y va ligado a las primeras experiencias, a las primeras reflexiones, a los primeros desengaños, etcétera. No obstante, acaba siendo superado por la vida, y una «determinada» mujer no volverá a suscitar más pensamientos semejantes.

En el juicio de «apariencia» de las sobrestructuras hay un hecho de la misma clase: un «desengaño», un seudopesimismo, etcétera, que desaparece de golpe cuando se ha «conquistado» el Estado y las sobrestructuras son las del propio mundo intelectual y moral. Y de hecho esas desviaciones de la filosofía de la praxis están en gran parte ligadas a grupos de intelectuales socialmente «vagabundos», desencantados, etcétera, desanclados, pero dispuestos a anclarse en cualquier puerto seguro.

Cf. William R. Teoría de la i.

Serie de conceptos y de posiciones filosóficas que habría que examinar en una introducción al estudio de la filosofía: trascendencia, teología, filosofía especulativa, historicismo especulativo. La «especulación» (en sentido idealista) ¿no ha introducido acaso una trascendencia de nuevo tipo en la reforma filosófica caracterizada por las concepciones inmanentistas? Parece que sólo la filosofía de la praxis es una concepción consecuentemente «inmanentista». Hay que revisar y criticar especialmente todas las teorías historicistas de carácter especulativo. Se podría escribir un nuevo *Anti-Dühring* que podría ser un «Anti-Croce» desde ese punto de vista, retomando no sólo la polémica contra la filosofía especulativa, sino también contra el positivismo y el mecanicismo y las formas degeneradas de la filosofía de la praxis.

REGULARIDAD Y NECESIDAD. ¿Cómo ha surgido, en el fundador de la filosofía de la praxis, el concepto de regularidad y necesidad en el desarrollo histórico? No parece posible pensar en una derivación de las ciencias naturales, sino que debe pensarse más bien en una elaboración de conceptos nacidos del terreno de la economía política, sobre todo en la forma y la metodología que la ciencia económica recibió de David Ricardo. Concepto y hecho de «mercado determinado», esto es, puesta en evidencia científica del hecho de que determinadas fuerzas decisivas y permanentes han aparecido históricamente, fuerzas cuya actuación se presenta con un cierto «automatismo» que permite un cierto grado de «previsibilidad» y de certeza para el futuro de las iniciativas individuales que actúan de acuerdo con dichas fuerzas tras haberlas intuido o puesto científicamente de relieve. «Mercado determinado» equivale, por tanto, a decir «determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción», relación garantizada (esto es, hecha permanente) por una determinada sobrestructura política, moral, jurídica. Tras haber puesto en evidencia esas fuerzas decisivas y permanentes, así como su automatismo espontáneo (es decir, su relativa independencia de los arbitrios individuales y

de las intervenciones gubernativas arbitrarias), el científico ha convertido en absoluto, por hipótesis, al automatismo como tal, ha aislado los hechos meramente económicos de las combinaciones más o menos importantes en que se presentan realmente, ha establecido relaciones de causa y efecto, de premisa y consecuencia, y ha trazado así un esquema abstracto de una determinada sociedad económica (a esta construcción científica realista y concreta se ha venido sobreponiendo a continuación una nueva abstracción más generalizada del «hombre» como tal, «ahistórico», genérico, abstracción que ha aparecido como la «verdadera» ciencia económica).

Dadas esas condiciones, en las que ha nacido la economía clásica, para que se pueda hablar de una nueva «ciencia» o de un nuevo enfoque de la ciencia económica (que viene a ser lo mismo) convendría haber demostrado que se han ido poniendo de relieve nuevas relaciones de fuerzas, nuevas condiciones, nuevas premisas, esto es, que se ha «determinado» un nuevo mercado con un nuevo «automatismo» y un nuevo fenomenismo propios que se presenta como algo «objetivo», comparable al automatismo de los hechos naturales. La economía clásica ha dado lugar a una «crítica de la economía política», pero no parece que hasta ahora sea posible una nueva ciencia o un nuevo enfoque del problema científico. La «crítica» de la economía política parte del concepto de la historicidad del «mercado determinado» y de su «automatismo», en tanto que los economistas puros conciben estos elementos como «eternos», «naturales»; la crítica analiza con realismo las relaciones entre las fuerzas que determinan el mercado, profundiza sus contradicciones, evalúa las posibles modificaciones derivadas de la aparición de nuevos elementos y del reforzamiento de los mismos, y expone la «caducidad» y la «sustituibilidad» de la ciencia criticada; la estudia como vida, pero también como muerte, y encuentra en su interior los elementos que la disolverán y la superarán indefectiblemente,

presentando a su «heredero», que seguirá siendo presunto hasta que haya dado pruebas manifiestas de vitalidad, etc. El que en la vida económica moderna el elemento «arbitrario», sea del individuo, sea de los consorcios, sea del Estado, haya adquirido una importancia que antes no tenía y haya perturbado profundamente el automatismo tradicional , es un hecho que no justifica por sí mismo el planteamiento de nuevos problemas científicos, precisamente porque esas intervenciones son «arbitrarias», de alcance diferente, imprevisibles. Puede justificar la afirmación de que la vida económica se ve modificada, de que hay «crisis», pero esto es obvio; por otro lado, no está dicho que el viejo «automatismo» haya desaparecido, sino que se verifica [sólo] a escalas mayores que [las de] antes, para los grandes fenómenos económicos, mientras que los hechos particulares parecen «locos».

Conviene partir de estas consideraciones para establecer el significado de «regularidad», «ley», «automatismo» en los hechos históricos. No se trata de «descubrir» una ley metafísica de «determinismo», ni siquiera de establecer una ley «general» de causalidad. Se trata de poner en evidencia cómo, en el desarrollo histórico, se constituyen fuerzas relativamente «permanentes», que operan con una cierta regularidad y automatismo. Tampoco la ley de los grandes números, por más que resulte muy útil como término de comparación, puede tomarse como la «ley» de los hechos históricos. Para establecer el origen histórico de este elemento de la filosofía de la praxis (elemento que viene a ser, ni más ni menos, su modo particular de concebir la «inmanencia») convendrá estudiar el planteamiento que hizo David Ricardo de las leyes económicas. Se trata de ver que Ricardo no ha tenido importancia en la fundación de la filosofía de la praxis sólo por el concepto de «valor» en economía, sino que ha tenido una importancia «filosófica», ha sugerido un modo de pensar y de intuir la vida y la historia. El método del «puesto que», de

la premisa que da lugar a una determinada consecuencia, parece que debe ser identificado como uno de los puntos de partida (de los estímulos intelectuales) de las experiencias filosóficas de los fundadores de la filosofía de la praxis. Hay que ver si se ha estudiado alguna vez a Ricardo desde este punto de vista.

(Hay que ver igualmente el concepto filosófico de «azar» y de «ley», el concepto de una «racionalidad» o una «providencia» por las que se acaba en el teologismo trascendental, si no trascendente, y el concepto de «azar», como en el materialismo metafísico «que el mundo del azar suspende».)

Parece que el concepto de «necesidad» histórica está estrechamente relacionado con el de «regularidad» y el de «racionalidad». La «necesidad» en el sentido «especulativo-abstracto» y en el sentido «histórico-concreto». Existe necesidad cuando existe una *premisa* eficiente y activa, cuya conciencia por parte de los hombres se haya hecho creadora, proponiendo fines concretos a la conciencia colectiva y constituyendo un complejo de convicciones y de creencias que actúe tan poderosamente como las «creencias populares». En la *premisa* deben estar contenidas, ya desarrolladas o en vía de desarrollo, las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización del impulso de voluntad colectiva, pero está claro que de esa premisa «material», calculable cuantitativamente, no puede separarse un cierto nivel de cultura, es decir, un complejo de actos intelectuales y, a partir de éstos (como su producto y consecuencia), un cierto complejo de pasiones y sentimientos imperiosos, esto es, que tengan la fuerza de inducir a la acción «a cualquier precio».

Como se ha dicho, sólo por esa vía se puede llegar a una concepción historicista (y no especulativa-abstracta) de la «racionalidad» en la historia (y, por ende, de la «irracionalidad»).

Conceptos de «providencia» y de «fortuna» en el sentido en que los emplean (especulativamente) los filósofos idealistas

italianos y especialmente Croce; convendrá ver el libro de Croce sobre G. B. Vico, en que el concepto de «providencia» queda traducido en términos especulativos y en que se inaugura la interpretación idealista de la filosofía viquiana. Para el significado de «fortuna» en Maquiavelo hay que ver Luigi Russo (nota a p. 23 de la edición del *Príncipe*). Según Russo, «fortuna» tiene para Maquiavelo un doble significado, objetivo y subjetivo. La «fortuna» es la fuerza natural de las cosas (esto es, el nexo causal), la concurrencia propicia de los acontecimientos, lo que será la Providencia en Vico, o bien es aquella potencia trascendente sobre la que fabulaba la vieja doctrina medieval —es decir dios—, y que para Maquiavelo no es más que la virtud misma del individuo, y su potencia está enraizada en la propia voluntad del hombre. La virtud de Maquiavelo, como dice Russo, no es ya la virtud de los escolásticos, la cual tiene un carácter ético y recibe su fuerza del cielo, ni siquiera la de Tito Livio, que viene a significar, todo lo más, el valor militar, sino la virtud del hombre del Renacimiento, que es capacidad, habilidad, industria, potencia individual, sensibilidad, sentido de la oportunidad y de la medida de las propias posibilidades.

A partir de ahí Russo navega en su análisis. Para él, el concepto de *fortuna* como fuerza de las cosas, que en Maquiavelo, al igual que en los humanistas, conserva todavía un *carácter naturalista y mecanicista*, sólo encontrará su *verificación* y profundización histórica en la *providencia racional* de Vico y de Hegel. Pero es bueno advertir que esos conceptos no tienen nunca en Maquiavelo un carácter metafísico como en los filósofos propiamente dichos del Humanismo, sino que son simples y profundas intuiciones (¡¡filosofía, por tanto!!) de la vida, y se entienden y explican como símbolos del sentimiento.

Sobre la lenta formación metafísica de esos conceptos, para el período premaquiavélico, Russo remite a Gentile, *Giorda-*

no Bruno e il pensiero del Rinascimento (cap. «Il concetto dell'uomo nel Rinascimento» y el Apéndice), Florencia, Vallecchi. (Sobre los conceptos mismos de Maquiavelo cf. F. Ercole, *La politica di Machiavelli.*)

FILOSOFÍA ESPECULATIVA. No hay que esconder las dificultades que ofrece la discusión y la crítica del carácter «especulativo» de ciertos sistemas filosóficos y la «negación» teórica de la «forma especulativa» de las concepciones filosóficas. Cuestiones que surgen: 1) El elemento «especulativo» ¿es propio de toda filosofía, es la forma misma que debe recibir toda construcción teórica en cuanto tal, o sea, «especulación» es sinónimo de filosofía y teoría? 2) ¿O bien hay que hacerse una pregunta «histórica»: el problema es sólo un problema histórico y no teórico en el sentido de que toda concepción del mundo, en una determinada fase histórica, adopta una forma «especulativa» que representa su apogeo y el principio de su disolución? Analogía y conexión con el desarrollo del Estado, que de la fase «económico-corporativa» pasa a la fase «hegemónica» (de consenso [activo]). Se puede decir, pues, que toda cultura tiene su momento especulativo o religioso, que coincide con el período de completa hegemonía del grupo social que expresa y hasta quizá coincide incluso con el momento en que la hegemonía real se disgrega por la base, molecularmente, pero el sistema de pensamiento, precisamente por eso (para reaccionar a la disgregación) se perfecciona dogmáticamente, se convierte en una «fe» trascendental: por eso se observa que cada época, así llamada, de decadencia (en que sobreviene una disgregación del viejo mundo) se caracteriza por un pensamiento refinado y altamente «especulativo». La crítica debe, por tanto, resolver la especulación en sus términos reales de ideología política, de instrumento de acción práctica; pero la crítica misma tendrá una fase especulativa, que marcará su apogeo. La cuestión es ésta: si ese apogeo va a ser el inicio de una fase histórica de nuevo tipo en que, habiéndose compenetrado orgánicamente la necesidad con la libertad, no habrá ya contradicciones sociales y la única dialéctica será la ideal, de los conceptos y no ya de las fuerzas históricas.

UNIDAD DE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA. Hay que investigar, analizar y criticar las diferentes formas en que se ha presentado en la historia de las ideas el concepto de unidad de la teoría y la práctica, ya que parece indudable que cada concepción del mundo y cada filosofía se ha preocupado de este problema.

Afirmación de santo Tomás y de la escolástica: «Intellectus speculativus extensione fit practicus», la teoría, por simple extensión, se hace práctica, esto es, afirmación de la necesaria conexión entre el orden de las ideas y el orden de la acción.

Aforismo de Leibniz, tan repetido por los idealistas italianos: «quo magis speculativa, magis practica»,[38] dicho de la ciencia.

La proposición de G. B. Vico «verum ipsum factum»,[39] tan discutida y tan diversamente interpretada (cf. el libro de Croce sobre Vico y otros escritos polémicos del propio Croce) y que Croce desarrolla en el sentido idealista de que el conocer es un hacer y se conoce lo que se hace, en donde «hacer» tiene un sentido particular, tan particular que acaba no significando nada más que «conocer», esto es, se resuelve en una tautología (concepción que hay que poner en relación, sin embargo, con la concepción propia de la filosofía de la praxis).

38. «Cuanto más especulativa, tanto más práctica». (*N. del t.*)
39. «Lo verdadero es lo hecho». (*N. del t.*)

ORIGINALIDAD Y ORDEN INTELECTUAL. Una máxima de Vauvenargues: «Es más fácil decir cosas nuevas que conciliar las que ya se han dicho». Se puede analizar esta máxima en sus elementos. Es más difícil instaurar un orden intelectual colectivo que inventar arbitrariamente principios nuevos y originales. Necesidad de un orden intelectual junto al orden moral y al orden... público. Para crear un orden intelectual, necesidad de un «lenguaje común» (contra el neolalismo y el bohemismo intelectual). Originalidad «racional»; también el filisteo es original, al igual que el libertino. En la pretensión de originalidad hay mucho de vanidad y de individualismo y poco de espíritu creativo, etcétera.

BUEN SENTIDO Y SENTIDO COMÚN. Manzoni distingue entre *sentido común* y *buen sentido* (cf. *Promessi Sposi*, capítulo XXXII sobre la peste y los curanderos). Hablando del hecho de que había uno que no creía en los curanderos, pero no podía sostener su opinión contra la opinión vulgar extendida, escribe: «Se ve que era un desahogo secreto de la verdad, una confidencia doméstica; el buen sentido estaba presente; pero se quedaba escondido, por miedo al sentido común».

LA REALIDAD DEL MUNDO EXTERNO. Cf. Tolstoi, vol. I de los *Relatos autobiográficos* (*Infancia-Adolescencia*, Slavia, Turín, 1930), p. 232 (cap. XIX de la *Adolescencia* titulado precisamente «La adolescencia»):

> Pero ninguna corriente filosófica me fascinó tanto como el escepticismo, que en cierta época me llevó a un estado cercano a la locura. Me imaginaba que fuera de mí no existía nadie ni nada en todo el mundo, que los objetos no eran objetos, sino imágenes, las cuales me aparecían sólo cuando les prestaba atención y, apenas dejaba de pensar en ellas, se desvanecían instantáneamente. En una palabra, estaba de acuerdo con Schlegel al afirmar que no existen los objetos, sino nuestra relación con ellos. Había momentos en que, bajo la influencia de esa *idea fija*, llegaba a rozar la locura, al extremo de que me volvía rápidamente hacia el lado opuesto con la esperanza de sorprender al vacío (le néant) allí donde yo no estaba.[40]

ÉTICA. La máxima de M. Kant: «Obra de manera que tu conducta pueda convertirse en norma para todos los hombres, en condiciones similares» es menos simple y obvia de lo que parece a primera vista. ¿Qué se entiende por «condiciones similares»? ¿Las condiciones inmediatas en las que se actúa o las condiciones generales complejas y orgánicas, cuyo conocimiento exige una investigación larga y críticamente elaborada? (Fundamento en la ética socrática, en que la voluntad —moral— tiene su base en el intelecto, en la sabiduría, para la que el obrar mal es debido a la ignorancia, etc., y la búsqueda del conocimiento crítico es la base de una moral superior o de la moral sin más.) La máxima kantiana puede considerarse una perogrullada, ya que es difícil encontrar a alguien que no obre creyendo encontrarse en las condiciones en que todos obrarían como él. El que roba por hambre supone que quien tenga hambre robará, el que mata a la esposa infiel supone que todos los maridos traicionados deberían

40. Gramsci había pedido a Tatiana que le enviara los dos volúmenes de los *Relatos autobiográficos* de Tolstoi publicados por la editorial Slavia de Turín (vol. I: *Infancia, adolescencia*, vol. II: *Juventud. Recuerdos de infancia*), en una carta del 22 de septiembre de 1930 (cf. *Lettere dal carcere*, Einaudi, Turín, 1965, p. 369). Dichos volúmenes no se han conservado entre los libros de la cárcel, pero la cita reproducida en este párrafo demuestra que Gramsci los había recibido.

matar, etcétera. Sólo los «locos» en sentido clínico obran sin suponer que están en lo justo. La cuestión tiene que ver con otras varias: 1) cada uno es indulgente consigo mismo, porque cuando no actúa de manera «conformista» conoce el mecanismo de sus propias sensaciones y de sus propios juicios, de la cadena de causas y efectos que lo han llevado a obrar, mientras que para los demás es riguroso, porque no conoce [su] vida interior; 2) cada uno actúa según su cultura, esto es la cultura de su ambiente, y «todos los hombres» son para él su ambiente, los que piensan como él: la máxima de Kant presupone una sola cultura, una sola religión, un conformismo «mundial». La objeción que no parece correcta es ésta, que no existen «condiciones similares» porque entre las condiciones queda incluido el que actúa, su individualidad, etcétera.

Se puede decir que la máxima de Kant está en conexión con su tiempo, con el iluminismo cosmopolita, y con la concepción crítica del autor, es decir, ligada a la filosofía de los intelectuales como estado cosmopolita. Por consiguiente, el que actúa es el portador de las «condiciones similares», o sea, el creador de éstas; él «debe», pues, obrar según un «modelo» que pretende difundido entre todos los hombres, según un tipo de civilización por cuyo advenimiento trabaja o por cuya conservación «resiste» contra las fuerzas disgregadoras, etcétera.

¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva o, todo lo más, ordenadora, o bien una actividad absolutamente creativa? Conviene definir qué se entiende por «receptivo», «ordenador», «creativo». «Receptivo» implica la certeza de un mundo externo absolutamente inmutable, que existe «en general»; objetivamente, en el sentido vulgar del término. «Ordenador» se aproxima a «receptivo»: aunque

implica una actividad del pensamiento, esa actividad es limitada y estrecha. Pero ¿qué significa «creativo»? ¿Significará que el mundo externo lo crea el pensamiento? Pero ¿qué pensamiento y de quién? Se puede caer en el solipsismo, y de hecho toda forma de idealismo cae necesariamente en el solipsismo. Para huir del solipsismo y al mismo tiempo de las concepciones mecanicistas que están implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión «historicísticamente» y poner al mismo tiempo como base de la filosofía la «voluntad» (en último análisis, la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en la medida en que corresponde a necesidades históricas objetivas, es decir, en la medida en que es la propia historia universal en el momento de su actuación progresiva; si esa voluntad está representada inicialmente por un solo individuo, su racionalidad queda pese a ello documentada por el hecho de ser aceptada por la mayoría, y de forma permanente, es decir, se convierte en una cultura, un «buen sentido», una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura. Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía se concibió como actividad receptiva o, todo lo más, ordenadora, es decir, fue concebida como conocimiento de un mecanismo que funcionaba objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de «creatividad» del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. Parece que sólo la filosofía de la praxis ha hecho dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia al solipsismo, historificando el pensamiento en la medida en que lo toma como concepción del mundo, como «buen sentido» difundido entre la mayoría (y semejante difusión no sería siquiera concebible sin la racionalidad o historicidad), difundido hasta el punto de convertirse en norma activa de conducta. *Creativo* hay que entenderlo, pues, en el sentido

«relativo» de pensamiento que modifica la manera de sentir de la mayoría y, por consiguiente, de la realidad misma, que no puede concebirse sin esa mayoría. Creativo también en el sentido de que enseña que no existe una «realidad» por sí misma, en sí y por sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera.

REALIDAD DEL MUNDO EXTERNO. ¿Puede la concepción «subjetiva» de Berkeley separarse de la religión, y cómo relacionaba Berkeley su concepción con sus creencias religiosas? El *Ensayo popular*, al igual que el ensayo sobre *Teoría y práctica*, no llega, en su simplicismo, a comprender cómo puede estar relacionado con la religión tanto el materialismo mecanicista como el subjetivismo más extremo.[41] Y Berkeley no fue un «hereje» en religión: antes bien, su concepción es una manera de concebir la relación entre la divinidad y el pensamiento humano, una «teología» en el fondo. En el ensayo sobre *Teoría y práctica* se cita *La vida es sueño*, sin pensar que se trata de una cuestión de lenguaje, porque, si todo es sueño y también los sueños son sueños, sueño significa «vida» y «realidad».[42]

FILÓSOFOS-LITERATOS Y FILÓSOFOS-CIENTÍFICOS. ¿Tiene alguna importancia el hecho de que un filósofo haya partido de una experiencia científica o de una experiencia «literaria»?

41. Para las referencias al escrito de Bujarin, *Theory and practice*, cit., cf. pp. 39-106 *supra* y las notas 4 y 5. Las anotaciones de Bujarin sobre Berkeley, en el volumen *La théorie du matérialisme historique*, cit., se encuentran en las pp. 56-57.

42. Una cita de algunos versos de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca aparece en el ensayo citado de Bujarin, incluido en el volumen *Science at the Cross Roads*, pp. 6-7.

Es decir, ¿qué filosofía es más «realista»: la que parte de las ciencias «exactas» o la que parte de la «literatura», esto es de la observación del hombre en cuanto intelectualmente activo y no sólo como «parte mecánica de la naturaleza»?

HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS. Que la filosofía de la praxis se concibe a sí misma de manera historicista, es decir, como una fase transitoria del pensamiento filosófico, además de desprenderse implícitamente de todo su sistema, aparece explícitamente en la conocida tesis de que el desarrollo histórico se caracterizará en un momento determinado por el tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad. Todas las filosofías (los sistemas filosóficos) habidos hasta ahora han sido la manifestación de las íntimas contradicciones que han desgarrado la sociedad. Pero ningún sistema filosófico tomado en sí mismo ha sido la expresión consciente de esas contradicciones, ya que esa expresión sólo podían constituirla todos los sistemas en conjunto, en lucha unos con otros. Todo filósofo está convencido, y no puede dejar de estarlo, de que expresa la unidad del espíritu humano, esto es la unidad de la historia y la naturaleza; de hecho, si no existiera una tal convicción, los hombres no actuarían, no crearían historia nueva, es decir, las filosofías no podrían llegar a ser «ideologías», no podrían tener en la práctica la granítica solidez fanática de las «creencias populares» que adquieren la misma energía que las «fuerzas materiales».

Hegel representa en la historia del pensamiento filosófico un capítulo aparte, pues en su sistema, de una manera o de otra, incluso en forma de «novela filosófica», se llega a comprender qué es la realidad, es decir, se tiene, en un solo sistema y en un solo filósofo, aquella conciencia de las contradicciones que antes resultaba del conjunto de los sistemas, del

conjunto de los filósofos en polémica y contradicción entre ellos.

En cierto sentido, por tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que trata de liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la plena conciencia de las contradicciones, en la que el mismo filósofo, entendido individualmente o como grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se pone a sí mismo como elemento de éstas, eleva ese elemento a principio de conocimiento y, por ende, de acción. El «hombre en general», como quiera que se presente, queda negado y todos los conceptos dogmáticamente «unitarios» son escarnecidos y destruidos en cuanto expresión del concepto de «hombre en general» o de «naturaleza humana» inmanente en cada hombre.

Pero, si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, más aún, es su expresión más completa por ser consciente, eso significa que la filosofía de la praxis está, con todo, vinculada a la «necesidad» y no a la «libertad», que no existe y no puede existir todavía históricamente. Así, pues, si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que desaparecerá, esto es que será superada, también la filosofía de la praxis: en el reino de la «libertad» el pensamiento, las ideas no podrán brotar ya en el terreno de las contradicciones y la necesidad de lucha. Hoy por hoy el filósofo (de la praxis) sólo puede hacer esa afirmación genérica sin ir más lejos: en realidad él no puede evadirse del actual terreno de las contradicciones, no puede afirmar, si no es genéricamente, un mundo sin contradicciones, so pena de crear inmediatamente una utopía.

Ello no significa que la utopía no pueda tener un valor filosófico, ya que tiene un valor político, y toda política es implícitamente una filosofía, por más que sea en forma deslavazada y en esbozo. En ese sentido la religión es la más gigantesca utopía, esto es la más gigantesca «metafísica», que la historia ha conocido, ya que constituye el intento más grandioso de conciliar de forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica: afirma en verdad que el hombre tiene siempre la misma «naturaleza», que existe el hombre en general en cuanto creado por dios, hijo de dios, y hermano, por tanto, de los demás hombres, igual a los demás hombres, libre entre ellos y como ellos, y que así se puede concebir él mismo mirándose en dios, «autoconciencia» de la humanidad, pero afirma también que todo eso no es de este mundo y para este mundo, sino de otro (utópico). Así las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad fermentan entre los hombres, en aquellas capas de hombres que no se ven ni iguales ni hermanos de otros hombres ni libres en relación con ellos. Así ha ocurrido que en toda agitación radical de las multitudes, de una manera o de otra, bajo formas e ideologías determinadas, se han planteado esas reivindicaciones.

En este punto se inserta un elemento propuesto por Vilici: en el programa de abril de 1917, en el párrafo dedicado a la escuela unitaria, y precisamente en la nota explicativa de dicho párrafo (cf. la edición de Ginebra de 1918) se recuerda que el químico y pedagogo Lavoisier, guillotinado bajo el Terror, había defendido precisamente el concepto de la escuela unitaria, y ello en relación con los sentimientos populares del tiempo, que veían en el movimiento democrático de 1789 una realidad en desarrollo y no sólo una ideología-intrumento-de-gobierno y extraían consecuencias igualitarias concretas. En Lavoisier se trataba de un elemento utópico (elemento que aparece más o menos en todas las corrientes culturales que presuponen la unicidad de «naturaleza» del hombre), en cambio para Vilici tenía el significado demostrativo-teórico de un principio político.

Aunque la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda «verdad» supuestamente eterna y absoluta ha tenido orí-

genes prácticos y ha representado un valor «provisional» (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil hacer comprender «prácticamente» que semejante interpretación es válida también para la propia filosofía de la praxis, sin sacudir aquellas convicciones que son necesarias para la acción. Esta es, por otra parte, una dificultad que se le presenta a toda filosofía historicista: de ella abusan los polemistas de baratillo (sobre todo los católicos) para contraponer en el mismo individuo el «científico» al «demagogo», el filósofo al hombre de acción, etcétera, y para deducir que el historicismo conduce necesariamente al escepticismo moral y a la depravación. De esa dificultad nacen muchos «dramas» de conciencia en los pequeños y en los grandes hombres, los planteamientos «olímpicos» a lo Wolfgang Goethe.

Esa es la razón por la que la proposición del paso del reino de la necesidad al de la libertad debe analizarse y elaborarse con mucha finura y delicadeza.

Por eso ocurre también que la misma filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en sentido peyorativo, esto es, en un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas; sobre todo cuando, como en el *Ensayo popular*, aquélla se confunde con el materialismo vulgar, con la metafísica de la «materia», que no puede por menos de ser eterna y absoluta.

Hay que decir también que el paso de la necesidad a la libertad tiene lugar en la sociedad humana y no en la naturaleza (aunque podrá tener consecuencias sobre la intuición de la naturaleza, sobre las opiniones científicas, etcétera).

Se puede llegar a afirmar incluso que, mientras todo el sistema de la filosofía de la praxis puede resultar caduco en un mundo unificado, muchas concepciones idealistas, o siquiera algunos de sus aspectos, que son utópicos durante el reinado de la necesidad, podrían llegar a ser «verdad» después del mencionado paso, etcétera. No se puede hablar de «Espíritu» cuando la sociedad está reagrupada sin concluir necesariamente que se trata de... espíritu de cuerpo (cosa que se reconoce implícitamente cuando, como hace Gentile en el volumen sobre el «Modernismo», se dice, tras las huellas de Schopenhauser, que la religión es la filosofía de la multitud, mientras que la filosofía es la religión de los hombres más escogidos, esto es de los grandes intelectuales), pero se podrá hablar de él cuando sobrevenga la unificación, etcétera.

CONCEPTO DE «IDEOLOGÍA». La «ideología» constituía uno de los aspectos del «sensismo», es decir, del materialismo francés del siglo XVIII. Su significado ordinario era el de «ciencia de las ideas» y, como el análisis era el único método reconocido y aplicado por la ciencia, significaba «análisis de las ideas», esto es, «investigación sobre el origen de las ideas». Las ideas debían descomponerse en sus «elementos» originarios, y éstos no podían ser otra cosa más que las «sensaciones»: las ideas derivan de las sensaciones. Pero el sensismo podía asociarse sin demasiada dificultad con la fe religiosa, con las creencias más extremadas en la «potencia del Espíritu» y en sus «destinos inmortales», y así resulta que Manzoni, incluso después de su conversión o retorno al catolicismo, incluso cuando escribió los *Himnos sagrados*, mantuvo su adhesión de principio al sensismo hasta que conoció la filosofía de Rosmini.

El difusor literario más eficaz de la ideología fue Destutt de Tracy (1754-1836), por la facilidad y popularidad de su exposición; otro, el doctor Cabanis con su *Rapport du physique et du moral* (Condillac, Helvétius, etcétera, son filósofos en sentido más estricto). Vínculo entre catolicismo e ideología: Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine es jefe de escuela de Maurras y otros autores de orientación católica); «novela psicológica» (Stendhal fue discípulo de De Tracy, etcé-

tera). La obra principal de Destutt de Tracy son los *Éléments d'idéologie* (París, 1817-1818), más completos en la traducción italiana: *Elementi di ideologia del conte Destutt de Tracy*, traducidos por G. Compagnoni, Stamperia di Giambattista Sonzogno, Milán, 1819 (en el texto francés falta una sección entera, creo que la correspondiente al Amor, que Stendhal conoció y utilizó a partir de la traducción italiana).

Hay que examinar históricamente cómo el concepto de ideología ha pasado, de significar «ciencia de las ideas», «análisis sobre el origen de las ideas», a significar un determinado «sistema de ideas», ya que el proceso es fácil de captar y comprender desde un punto de vista lógico.

Se puede afirmar que Freud es el último de los ideólogos y que un «ideólogo» es también De Man, por lo que resulta tanto más extraño el entusiasmo por De Man de Croce y de los crocianos, si no fuera porque hay una justificación «práctica» para dicho entusiasmo.

Vale la pena examinar cómo el autor del *Ensayo popular* sigue preso de la ideología, mientras que la filosofía de la praxis representa una neta superación de la ideología y se contrapone precisamente a ella. El propio significado que ha adquirido el término «ideología» en la filosofía de la praxis contiene implícitamente un juicio peyorativo y excluye la posibilidad de que, para sus fundadores, hubiera que buscar el origen de las ideas en las sensaciones y por tanto, en último análisis, en la fisiología: esa misma «ideología» debe analizarse históricamente, según la filosofía de la praxis, como una sobrestructura.

«OBJETIVIDAD» DEL CONOCIMIENTO. Para los católicos «...toda la teoría idealista descansa sobre la negación de la objetividad de nuestro conocimiento y sobre el monismo idealista del «Espíritu» (equivalente, en cuanto monismo, al positivista de la «Materia»), según el cual el fundamento mismo de la religión, Dios, no existe objetivamente fuera de nosotros, sino que es una creación del intelecto. Por consiguiente el idealismo, no menos que el materialismo, es radicalmente contrario a la religión». (Cf. el artículo del padre Mario Barbera en la *Civiltà Cattolica* del 1° de junio de 1929.)

La cuestión de la «objetividad» del conocimiento según la filosofía de la praxis puede abordarse partiendo de la proposición (contenida en el prefacio a la *Crítica de la economía política*) de que «los hombres se hacen conscientes (del conflicto entre las fuerzas materiales de producción) en el terreno ideológico» de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. Pero esa conciencia ¿se limita al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción —según la letra del texto— o se refiere a todo conocimiento consciente? Este es el punto que hay que elaborar y que puede ser elaborado con todo el conjunto de la doctrina filosófica del valor de las sobrestructuras. ¿Qué significará, en tal caso, el término «monismo»? No ciertamente lo mismo que monismo materialista o idealista, sino identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, esto es, actividad humana (historia-espíritu) en concreto, unida indisolublemente a una cierta «materia» organizada (historificada), a la naturaleza transformada por el hombre. Filosofía del acto (praxis, desarrollo), pero no del acto «puro», sino precisamente del acto «impuro», real en el sentido más profano y mundano de la palabra.

FILOSOFÍA-POLÍTICA-ECONOMÍA. Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber, en sus principios teóricos, convertibilidad de la una en la otra, traducción recíproca en el propio lenguaje específico de todo ele-

mento constitutivo: uno está implícito en el otro, y todos juntos forman un círculo homogéneo (cf. las notas precedentes sobre la traducibilidad recíproca de los lenguajes científicos). De esas proposiciones (que deben ser elaboradas) se siguen, para el historiador de la cultura y de las ideas, algunos criterios de investigación y cánones críticos de gran importancia. Puede ocurrir que una gran personalidad exprese su pensamiento más fecundo, no en el punto que aparentemente debería ser el más «lógico» desde el punto de vista clasificatorio externo, sino en otra parte que, a primera vista, podría considerarse extraña. Un político escribe de filosofía: sin embargo puede ocurrir que su «verdadera» filosofía haya que buscarla en los escritos de política. En toda personalidad hay una actividad dominante y predominante: en ella es donde hay que buscar su pensamiento, *implícito* la mayoría de las veces y algunas de ellas en contradicción con el pensamiento expresado *ex professo*. Es verdad que en semejante criterio de juicio histórico hay muchos peligros de diletantismo y que hay que ser muy cauto en su aplicación, pero eso no quita que el criterio sea realmente fecundo.

Lo cierto es que el «filósofo» ocasional tiene más dificultad para hacer abstracción de las corrientes que dominan en su tiempo, de las interpretaciones dogmatizadas de una determinada concepción del mundo, etcétera; mientras que, al contrario, como científico de la política, se siente libre de esos *idola* del tiempo o del grupo, afronta de forma más inmediata y con toda originalidad la misma concepción, penetra en ella hasta el fondo y la desarrolla de manera vital. Resulta útil todavía a este propósito el pensamiento de la Luxemburg sobre la imposibilidad de abordar ciertas cuestiones de la filosofía de la praxis en la medida en que éstas no han llegado todavía a hacerse *actuales* para el curso de la historia general o de una determinada agrupación social. A la fase económico-corporativa, a la fase de lucha por la hegemonía en la sociedad civil, a la fase estatal, corresponden actividades intelectuales determinadas que no se pueden improvisar o anticipar arbitrariamente. En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política; en la fase estatal deben desarrollarse todas las sobrestructuras, so pena de la disolución del Estado.

SOREL, PROUDHON, DE MAN [(Cf. p. 78)]. La *Nuova Antologia* del 1° de diciembre de 1928 publicó un largo (pp. 289-307) ensayo de George Sorel con el título *Últimas meditaciones (Escrito póstumo inédito).* Se trata de un escrito de 1920 que había de servir de prefacio a una colección de artículos publicados por Sorel en diarios italianos entre 1910 y 1920 (colección que fue publicada por la editorial Corbaccio de Milán, preparada por Mario Missiroli con el título *L'Europa sotto la tormenta*; seguramente con criterios muy diferentes de los que se aplicaron en 1920 cuando se escribió el prefacio: sería útil ver si en el volumen se han reproducido ciertos artículos, como el dedicado a la Fiat y algún otro).[43] El retraso en la publicación del libro no es independiente de las oscilaciones que ha tenido en Italia la fama de Sorel, debida a una serie de equívocos más o menos desinteresados, y que hoy ha decaído mucho: existe ya una literatura antisoreliana.

El ensayo publicado por la *Nuova Antologia* hace suyos todos los méritos y todos los defectos de Sorel: es tortuoso, divagatorio, incoherente, superficial, sibilino, etcétera; pero

43. Al escribir, en septiembre de 1930, la primera versión de este texto, Gramsci dudaba que esa colección de artículos de Sorel, ya anunciada en 1929, hubiera llegado a publicarse. En la redacción de este texto, Gramsci tiene en cuenta la publicación, ya acaecida, del volumen (Sorel, *L'Europa sotto la tormenta*), pero, aun sin haberlo recibido todavía, creía poder adelantar una reserva sobre los criterios seguidos en la selección de los artículos. Semejante reserva será precisada y confirmada por Gramsci después de ver el libro: cf. pp. 165-166 *infra*.

da o sugiere puntos de vista originales, encuentra relaciones imprevistas y, sin embargo, verdaderas, obliga a pensar y a profundizar.

¿Qué significado tiene ese ensayo? Resulta patente en todo el artículo, que se escribió en 1920, y es de una falsedad palmaria la pequeña nota introductiva de la *Nuova Antologia* (debida acaso al mismo Missiroli, de cuya lealtad intelectual es bueno no fiarse) que concluye con estas palabras: «... un escritor que dio a la Italia de la posguerra el primado intelectual y político de Europa». ¿A qué Italia? Algo podría explicitar acerca de eso Missiroli o podría encontrarse en las cartas personales de Sorel a Missiroli (cartas que deberían publicarse, según se anunció, pero que no se publicarán o no de manera íntegra), pero también puede deducirse a partir de numerosos artículos de Sorel. De ese ensayo es útil anotar como recordatorio algunas referencias, recordando que todo el ensayo es muy importante para comprender a Sorel y su actitud en la posguerra:

a) Bernstein sostuvo (*Socialismo teórico y socialdemocracia práctica*, trad. francesa, pp. 53-54) que un respeto supersticioso por la dialéctica hegeliana condujo a Marx a preferir, frente a las construcciones de los *utopistas*, tesis revolucionarias muy próximas a las de la tradición jacobina, babouvista o blanquista; pero entonces no se entiende por qué no se habla nunca en el *Manifiesto* de la literatura babouvista, que Marx sin duda conocía. Andler opina (vol. II de su edición del *Manifiesto*, p. 191) que Marx hace una alusión cargada de desprecio hacia la conjuración de los Iguales cuando habla del ascetismo universal y grosero que se encuentra en las reivindicaciones proletarias más antiguas tras la Revolución francesa.

b) Parece que Marx no se pudo liberar nunca completamente de la idea hegeliana de la historia, según la cual se suceden en la humanidad diversas eras siguiendo el orden de

desarrollo del espíritu, que trata de alcanzar la perfecta realización de la razón universal. A la doctrina de su maestro añade la de la lucha de clases: aunque los hombres sólo conocen las guerras sociales, a las que se ven impulsados por sus antagonismos económicos, sin embargo cooperan inconscientemente en una obra que sólo el metafísico intuye. Esta hipótesis de Sorel es muy aventurada y él no la justifica: pero es evidente que se la toma muy en serio, ya sea para su exaltación de Rusia, ya sea para su previsión de la función civil de Italia (a propósito de esta aproximación Rusia-Italia hay que señalar el planteamiento de D'Annunzio, casi coincidente en una época, en los manuscritos difundidos en la primavera de 1920; ¿conoció Sorel ese planteamiento dannunziano? Sólo Missiroli podría dar una respuesta). Según Sorel, «Marx tenía una confianza tan grande en la subordinación de la historia a las leyes del desarrollo del Espíritu que llegó a enseñar que, tras la caída del capitalismo, la evolución hacia el *comunismo perfecto* se produciría sin que la provocara una lucha de clases (*Carta sobre el programa de Gotha*). Parece que Marx creía, como Hegel, que los diversos momentos de la evolución se manifestaban en diversos países, cada uno de ellos especialmente adecuado a cada uno de esos momentos (ver el prefacio del 21 de enero de 1882 a una traducción rusa del *Manifiesto*). Él no hizo nunca una exposición explícita de su doctrina al respecto; así que muchos marxistas están convencidos de que todas las fases de la evolución capitalista han de producirse de la misma manera en todos los pueblos modernos. Esos marxistas son muy poco hegelianos».

c) La cuestión de si antes o después del 48. Sorel no entiende el significado de este problema, pese a la literatura existente al respecto (aunque sea literatura de segunda fila) y hace referencia al «curioso» (*sic*) cambio producido en el espíritu de Marx a finales de 1850: en marzo había firmado un manifiesto de los revolucionarios refugiados en Londres en

el que se trazaba el programa de una agitación revolucionaria que había de emprenderse a la vista de nuevos y próximos transtornos sociales, y que Bernstein considera digno de un revolucionario de salón cualquiera (*Socialismo teórico*..., p. 51), mientras que luego se convenció de que la revolución surgida de la crisis del 47 se acababa con aquella crisis. Ahora bien, los años subsiguientes al 48 fueron de una prosperidad sin precedentes: faltaba, pues, para la revolución proyectada la primera de las condiciones necesarias: un proletariado reducido al ocio y dispuesto a combatir (cf. Andler, I, pp. 55-56, pero ¿de qué edición?). Así habría nacido en los marxistas la concepción de la miseria creciente, que habría debido servir para asustar a los obreros e inducirlos a combatir ante la perspectiva de un empeoramiento probable, incluso en medio de una situación próspera (explicación infantil y contradicha por los hechos, por más que sea verdad que de la teoría de la miseria creciente se ha hecho un instrumento de esa clase, un argumento de persuasión inmediata: y por lo demás ¿se trató de un recurso arbitrario? Sobre la época en que surgió la teoría de la miseria creciente hay que ver la publicación de Robert Michels).[44]

d) Sobre Proudhon: «Proudhon pertenecía a aquella fracción de la burguesía que estaba más próxima al proletariado; por eso los marxistas han podido acusarlo de ser un burgués, en tanto que los escritores más sagaces lo consideran un admirable prototipo de nuestros (léase franceses) campesinos y nuestros artesanos (cf. Daniel Halévy en los *Débats* del 3 de enero de 1913)». Este juicio de Sorel puede aceptarse. Y véase cómo explica Sorel la mentalidad «jurídica» de Proudhon:

44. Para la alusión a la publicación de Michels, cf. Robert Michels, *La teoria di K. Marx sulla miseria crescente e le sue origini. Contributo alla storia delle dottrine economiche*, Bocca, Turín, 1923.

> Debido a lo módico de sus recursos, los campesinos, los propietarios de las fábricas más pequeñas, los pequeños comerciantes se ven obligados a defender duramente sus intereses ante los tribunales. Un socialismo que se proponga proteger a las capas situadas en los escalones más bajos de la economía está destinado por naturaleza a dar gran importancia a las *garantías jurídicas*; y una tendencia de esa clase es particularmente fuerte en aquellos escritores que, como Proudhon, tienen la cabeza llena de recuerdos de la vida campestre.

Y da todavía otras indicaciones para reforzar este análisis, que no convence del todo: la mentalidad jurídica de Proudhon está ligada a su antijacobinismo, a los recuerdos literarios de la Revolución francesa y del antiguo régimen, que se supone que llevó a la explosión jacobina precisamente por la arbitrariedad de la justicia: la mentalidad jurídica es la sustancia del reformismo pequeñoburgués de Proudhon, y sus orígenes sociales han contribuido a formarla a través de otro y «más elevado» complejo de conceptos y sentimientos: en este análisis Sorel se identifica con la mentalidad de los «ortodoxos» a los que tanto desprecia. Lo extraño es que Sorel, teniendo semejantes convicciones sobre la tendencia social de Proudhon, lo exalte y llegue a veces a proponerlo como modelo o fuente de principios para el proletariado moderno; si la mentalidad jurídica de Proudhon tiene ese origen, ¿por qué han de preocuparse los obreros de la cuestión de un «nuevo derecho», de unas «garantías jurídicas», etcétera.

En este punto se tiene la impresión de que el ensayo de Sorel ha sido mutilado y que falta precisamente la parte relativa al movimiento italiano de las fábricas: a partir del texto publicado es posible imaginar que Sorel haya encontrado, en el movimiento de las comisiones internas dedicadas a controlar los reglamentos de fábrica y, en general, la «legislación» interna de las fábricas, que dependía únicamente del arbitrio incon-

trolado de los empresarios, el correlato de las exigencias que Proudhon formulaba para los campesinos y los artesanos. El ensayo, tal como está publicado, es incoherente e incompleto; su conclusión, relativa a Italia («Muchas razones que habían impulsado desde hace tiempo a suponer que lo que un hegeliano llamaría el *Weltgeist* mira hoy hacia Italia. Gracias a Italia, la luz de los nuevos tiempos no se apagará»), carece de demostración, siquiera sea por medio de breves indicaciones e insinuaciones, como es típico en Sorel. En la última nota hay una alusión a los consejos de obreros y campesinos en Alemania, «que yo consideraba conformes al espíritu proudhoniano» y una remisión a los *Materiales para una teoría...* (pp. 164 y 394). Sería interesante saber si realmente el ensayo ha sido mutilado y por quién: si directamente por Missiroli o por otros.

Nota I. No se puede comprender a Sorel como figura de «intelectual revolucionario» si no se piensa en la Francia posterior al 70, como no se puede comprender a Proudhon sin el «pánico antijacobino» de la época de la Restauración. El año 70 [y el] 71 vieron en Francia dos terribles derrotas, la nacional, que pesó sobre los intelectuales burgueses, y la derrota popular de la Comuna, que pesó sobre los intelectuales revolucionarios: la primera creó tipos como Clémenceau, quintaesencia del jacobinismo nacionalista francés, la segunda creó el antijacobino Sorel y el movimiento sindicalista «antipolítico». El curioso antijacobinismo de Sorel, sectario, mezquino, antihistórico, es una consecuencia del baño de sangre popular del 71 (hay que ver a este respecto la «Lettre à M. Daniel Halévy» en el *Mouvement Socialiste*, 16 de agosto y 15 de septiembre de 1907); de él sale una curiosa luz que ilumina sus *Reflexiones sobre la violencia.* El baño de sangre del 71 cortó el cordón umbilical entre el «nuevo pueblo» y la tradición del 93: Sorel habría querido ser el representante de esa ruptura entre pueblo y jacobinismo histórico, pero no lo consiguió.

Nota II. Los escritos de posguerra de Sorel tienen una cierta importancia para la historia de la cultura occidental. Sorel atribuye al pensamiento de Proudhon toda una serie de instituciones y de planteamientos ideológicos de ese período. ¿Por qué Sorel ha podido hacer eso? ¿Es totalmente arbitrario este juicio suyo? Y, dada la agudeza de Sorel como historiador de las ideas, lo que excluye, al menos parcialmente, semejante arbitrariedad, ¿de qué experiencias culturales ha partido Sorel?, y ¿no es todo esto importante para un juicio global de la obra soreliana? Es cierto que hay que estudiar de nuevo a Sorel para captar, por debajo de las incrustaciones parasitarias depositadas en su pensamiento por admiradores aficionados e intelectuales, lo que hay en él de más esencial y permanente. Hay que tener presente que se ha exagerado mucho sobre la «austeridad» y «seriedad» moral e intelectual de Sorel; del epistolario con Croce se desprende que no siempre vencía los estímulos de la vanidad: ello se puede ver, por ejemplo, en el tono enojoso de la carta en la que quiere explicar a Croce su adhesión (titubeante y, si se quiere, platónica) al «Círculo Proudhon» de Valois y su coqueteo con los elementos jóvenes de la tendencia monárquica y clerical. Más aún: había mucho diletantismo, mucho «no comprometerse nunca a fondo» y, por consiguiente, mucha irresponsabilidad intrínseca en las posturas «políticas» de Sorel, que no eran nunca claramente políticas, sino «político-culturales», «político-intelectuales», «*au dessus de la mêlée*»: el propio Sorel merecería muchas acusaciones parecidas a las contenidas en el opúsculo de un discípulo suyo, *Los delitos de los intelectuales.* Él mismo era un intelectual «puro», y por eso habría que separar, con un análisis cuidadoso, lo que hay en sus obras de superficial, de brillante, de accesorio, ligado

a las contingencias de la polémica improvisada, y lo que hay de «jugoso» y sustancioso, para hacerlo entrar, así depurado, en el círculo de la cultura moderna.

Nota III. En 1929, tras la publicación de una carta en la que Sorel hablaba de Oberdan, se multiplicaron los artículos de protesta por algunas expresiones usadas por Sorel en sus cartas a Croce, y Sorel fue «triturado» (particularmente violento un artículo de Arturo Stranghellini aparecido en la *Italia Letteraria* de aquellos días). La correspondencia quedó interrumpida en el número siguiente de *Critica* y reanudada luego sin ninguna alusión al incidente, pero con algunas novedades: varios nombres fueron publicados sólo con las iniciales y se tuvo la impresión de que algunas cartas no se habían publicado o lo habían sido después de expurgadas. A partir de ese momento empieza a darse en los ámbitos periodísticos una valoración nueva de Sorel y de sus relaciones con Italia.

En ciertos aspectos, a Sorel puede aproximársele De Man, pero ¡qué diferencia entre los dos! De Man se enreda absurdamente en la historia de las ideas y se deja confundir por las apariencias superficiales; si algún reproche puede en cambio hacerse a Sorel es el contrario, que analiza demasiado minuciosamente lo sustancial de las ideas y pierde a menudo el sentido de las proporciones. Sorel encuentra que una serie de acontecimientos de la posguerra son de carácter proudhoniano; Croce encuentra que De Man significa una vuelta a Proudhon, pero a De Man se le escapa sintomáticamente la comprensión de los acontecimientos de la posguerra señalados por Sorel. Para Sorel es proudhoniano todo lo que es creación «espontánea» del pueblo, es «ortodoxo» todo lo que es de origen burocrático, porque él tiene siempre entre ceja y ceja, como otras tantas obsesiones, la burocracia de la organización alemana, por un lado, y el jacobinismo por otro, fenómenos ambos de centralización mecánica con las palancas

de mando en manos de una partida de funcionarios. De Man no pasa de ser, en realidad, un ejemplar pedantesco de la burocracia laborista belga: todo en él es pedante, hasta el entusiasmo. Cree haber hecho descubrimientos grandiosos porque repite con un formulario «científico» la descripción de una serie de hechos más o menos individuales: es una típica manifestación de positivismo que duplica el hecho describiéndolo y generalizándolo en una fórmula, para hacer luego de la formulación del hecho la ley del hecho mismo. Para Sorel, tal como puede verse en el ensayo publicado por la *Nuova Antologia*, lo que cuenta en Proudhon es la orientación psicológica, no ya la posición práctica concreta, sobre la cual Sorel en realidad no se pronuncia explícitamente: esa orientación psicológica consiste en «confundirse» con los sentimientos populares (campesinos y artesanos), que proliferan aquí y allá como consecuencia de la situación real creada al pueblo por el ordenamiento económico-estatal; consiste en «calar» en esos sentimientos para comprenderlos y expresarlos en forma jurídica, racional; tal o cual interpretación, o incluso el conjunto de todas ellas, pueden ser equivocadas, extravagantes, o simplemente ridículas, pero la actitud general es la más productiva de consecuencias estimables. La actitud de De Man, en cambio, es la «cientifista»: él se inclina hacia el pueblo no para comprenderlo desinteresadamente, sino para «teorizar» sus sentimientos, para construir esquemas pseudocientíficos; no para sintonizar con ellos y extraer principios jurídico-educativos, sino como el zoólogo que observa un mundo de insectos, como Maeterlinck observa las abejas y las termitas.

De Man tiene la pretensión pedantesca de sacar a luz y poner en primer plano los llamados «valores psicológicos y éticos» del movimiento obrero; pero ¿puede eso significar, como pretende De Man, una refutación decisiva y radical de la filosofía de la praxis? Eso sería tanto como decir que el

sacar a luz el hecho de que la gran mayoría de los hombres está todavía en la fase tolemaica significa refutar las doctrinas copernicanas, o que el folklore debe reemplazar a la ciencia. La filosofía de la praxis sostiene que los hombres adquieren conciencia de su posición social sobre el terreno de las ideologías; ¿acaso ha excluido al pueblo de esta manera de tomar conciencia de sí? Pero es una observación obvia que el mundo de las ideologías va (en su conjunto) atrasado con respecto a las relaciones técnicas de producción: un negro recién llegado de África puede convertirse en empleado de Ford aun manteniéndose por mucho tiempo en su mentalidad fetichista y estando aún convencido de que la antropofagia es una manera normal y justificada de alimentarse. ¿Qué conclusiones sacaría De Man de una encuesta al respecto? Que la filosofía de la praxis debe estudiar objetivamente lo que los hombres piensan de sí y de los demás al respecto es algo que está fuera de duda, pero ¿debe aceptar sin más como eterno este modo de pensar? ¿No sería este el peor de los mecanicismos y de los fatalismos? Es misión de toda iniciativa histórica modificar las fases culturales precedentes, homogeneizar la cultura a un nivel superior al precedente, etc. En realidad, la filosofía de la praxis ha trabajado siempre sobre ese terreno que De Man cree haber descubierto, pero lo ha hecho para innovar, no para conservar sin más. El «descubrimiento» de De Man es un lugar común y su refutación una remasticación muy poco gustosa.

Con ese «conservadurismo» se explica el discreto éxito de De Man, incluso en Italia, al menos en ciertos ambientes (especialmente en el crociano-revisionista y en el católico). Del libro principal de De Man, Croce escribió un anuncio en la *Critica* de 1928, y De Ruggiero hizo una recensión en la *Critica* de 1929; la *Civiltà Cattolica* y el *Leonardo*, recensiones en 1929; G. Zibordi lo citó en su librito sobre Prampolini; la editorial Laterza hizo de él un anuncio bibliográfico muy

elogioso en relación con la traducción de Schiavi y Schiavi lo magnificó en su prefacio; *I problemi del Lavoro* publicó artículos de adhesión, reproduciendo las tesis finales no incluidas en la traducción de Schiavi. La *Italia Letteraria* del 11 de agosto de 1929 publicó una recensión de Umberto Barbaro. Escribe Barbaro:

> ... una crítica del marxismo que, aunque se vale también de las anteriores «revisiones» de carácter económico, se funda sobre todo en una cuestión táctica (*sic*) relativa a la psicología de las masas obreras.
>
> De los muchos intentos de ir *au de là* del marxismo —el traductor, el conocido abogado Alessandro Schiavi, modifica un poco el título como «superación» en sentido crociano, y con bastante justificación (!), por cierto, porque el propio De Man considera la suya como una posición de antítesis necesaria para una síntesis superior—, éste no es ciertamente de los más poderosos y mucho menos de los más sistemáticos; entre otras cosas, porque la crítica se basa precisamente de manera primordial en esa misteriosa y escurridiza, aunque sin duda fascinante, pseudociencia que es la psicología. En relación con el «movimiento» este libro es más bien derrotista y a veces llega a suministrar argumentos a las tendencias que quiere combatir: al fascismo mediante una serie de observaciones sobre los estados afectivos y sobre los «complejos» (en sentido freudiano) de los obreros, de los que derivan ideas de «alegría del trabajo» y de «artesanado», y al comunismo y el fascismo juntos en virtud de la escasa eficacia de los argumentos en defensa de la democracia y el reformismo.

Recensión de Paolo Milano en *L'Italia che scrive* de septiembre de 1929. Milano distingue en la obra de De Man dos aportaciones: [1°] la masa de observaciones psicológicas sobre las fases de desarrollo, las desviaciones, las reacciones contradictorias del movimiento obrero y socialista en los años re-

cientes, una sagaz colección de *datos* y *documentos* sociales, en suma: el análisis de la evolución reformista de las masas obreras por una parte y de los grupos patronales por otra es, según Milano, rico y satisfactorio; [2°] y la discusión teórica de la que debería resultar la «superación del marxismo» (exactamente, según De Man, el «repudio» del marxismo). Para De Man la filosofía de la praxis, *mecanicista* y *racionalista* en el fondo (!), queda superada por las investigaciones más recientes, que han asignado a la concatenación racional simplemente un puesto, y ni siquiera el más notable, en la serie de movimientos que compone los actos humanos. A la reacción mecánica (!) de la dialéctica marxista, la ciencia moderna (!) la ha sustituido victoriosamente (!) por una *reacción psicológica*, cuya intensidad no es proporcional (?) a la causa agente. Para Milano: «Está ya claro que cualquier crítica de la concepción marxista de la historia lleva automáticamente a establecer el contraste entre interpretación materialista e interpretación idealista del mundo y a asignar en definitiva una prioridad al ser o al conocer». De Man ha rehuido este problema o, mejor, se ha quedado a mitad de camino, declarándose partidario de una concepción de los hechos humanos como generados por «movimientos psicológicos» y por «complejos» sociales, es decir, De Man está influido por la psicología freudiana, sobre todo a través de su aplicación a las doctrinas sociales, intentada por Adler (¿Max Adler, quizá, y en qué escritos?). Observa Milano:

> Se sabe, por otra parte, qué resbaladizo es el terreno de la psicología en las investigaciones históricas: tanto más equívoco en investigaciones como las del tipo que comentamos. En realidad los fenómenos psicológicos se prestan a ser interpretados unas veces como tendencias volitivas y otras como hechos materiales; entre esas interpretaciones opuestas oscila también De Man y evita, por tanto, una toma de posición sobre el punto crucial de la oposición. Lo que sí juzgará un lector avisado que es de origen psicológico será más bien la obra de De Man: nacida de una crisis de desconfianza y de la constatación de que las doctrinas marxistas integrales son insuficientes para explicar los fenómenos que se le habían presentado a la observación del autor en el curso del trabajo político concreto. Por muy buenas que sean las intenciones, el tenor del libro no va más allá de esta constatación, eso sí, documentada y motivada, ni llega a una refutación teórica en el plano que corresponde y con el vigor «necesario»;

y concluye:

> La confirmación definitiva la da el último capítulo, en que la obra pretende concluir con la recomendación de un comportamiento político práctico. De Man, evitando por igual los dos extremos de una táctica de toma del poder y de un apostolado exclusivamente idealista, aconseja una genérica educación de las masas, con lo que se sitúa fuera de aquel socialismo del que a lo largo de toda la obra se había declarado, sin embargo, fiel e iluminado seguidor.

En la *Civiltà Cattolica* del 7 de septiembre de 1929, en el artículo (del P. Brucculeri) titulado «Per la pace sociale», que comenta el famoso laudo emitido por la Congregación del Concilio en el conflicto entre obreros e industriales católicos de la región Roubaix-Tourcoing, se encuentra este pasaje: «El marxismo —como demuestra De Man en sus páginas más bellas— ha sido una corriente materialista del mundo obrero moderno». Es decir, las páginas de De Man son todas bellas, pero algunas lo son más todavía. (Dada esta actitud de los católicos hacia la tendencia de De Man, puede explicarse cómo Giuseppe Prezzolini, refiriéndose en el *Pégaso* de septiembre de 1930 al volumen de Philip sobre el *Movimiento obrero*

americano, califica a Philip como un «demócrata cristiano», por más que el libro no abone ni justifique semejante calificación.)

En los fascículos de la *Civiltà Cattolica* de los días 5 de octubre y 16 de noviembre de 1929 se publicó un ensayo muy confuso sobre el libro de De Man. Se considera a la obra de De Man, «a pesar de sus deficiencias, la más importante y, diríamos incluso, la más genial de cuantas registra hasta ahora la literatura antimarxista». Hacia el final del ensayo se encuentra la siguiente valoración global:

> El A. (De Man), si bien ha superado una crisis de pensamiento rechazando, con gesto magnánimo, el marxismo, se muestra sin embargo vacilante, y su inteligencia sedienta de verdad no está plenamente satisfecha. Llama al umbral de la verdad, recoge algunos de sus rayos, pero no se lanza hacia delante para zambullirse en la luz. Auguramos a De Man que, superando su crisis, pueda elevarse, como el gran obispo de Tagaste, del reflejo divino que es la ley moral en el alma, al infinito divino, a la fuente eternamente esplendorosa de todo *aquello que se despliega por el universo.*

Paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber. El elemento popular «siente», pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual «sabe», pero no siempre comprende y, sobre todo, no siempre «siente». Los dos extremos, por tanto, son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No porque el pedante no pueda ser apasionado, sino todo lo contrario; la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste [en creer] que se puede *saber* sin comprender y, sobre todo, sin sentir y ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino por el objeto del saber), es decir, que el intelectual pueda ser tal (y no un simple pedante) manteniéndose separado y aparte del pueblo-nación, esto es sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por consiguiente, explicándolas y justificándolas en la situación histórica concreta y relacionándolas dialécticamente con las leyes de la historia, con una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada, el «saber»; no se hace política-historia sin esa pasión, es decir, sin esa conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de ese vínculo, las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden meramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico). Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, se da en virtud de una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se hace comprensión y, por tanto, saber (no de un modo mecánico, sino vivo), entonces y sólo entonces la relación es de representación, y sobreviene el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, es decir, se realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social, se crea el «bloque histórico». De Man «estudia» los sentimientos populares, no con-siente con ellos para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna: su posición es la del estudioso del folklore que teme constantemente que la modernidad le destruya el objeto de su ciencia. Por otra parte se encuentra en su libro el reflejo pedantesco de una exigencia real: que los sentimientos populares se conozcan y se estudien tal como se presentan objetivamente y que no se los considere como algo irrelevante e inerte en el movimiento histórico.

LA «NUEVA» CIENCIA, G. A. BORGESE Y MIGUEL ARDAN. En la novela de Julio Verne *De la Tierra a la Luna*, Miguel Ardan dice líricamente en su discurso programático que «el espacio no existe, porque los astros están tan próximos unos a otros que se puede imaginar al universo como un todo compacto, cuyas distancias recíprocas pueden parangonarse a las distancias existentes entre las moléculas del metal más compacto, como el oro o el platino». Borgese, tras las huellas de Eddington, ha dado la vuelta al razonamiento de Verne y sostiene que la «materia sólida» no existe, porque el vacío del átomo es tal que un cuerpo humano, reducido a sus partes sólidas, se convertiría en un corpúsculo visible sólo al microscopio. Es la «fantasía» de Verne aplicada a la Ciencia de los científicos y no a la ciencia de los jóvenes. (Verne imagina que en el momento en que Ardan expone su tesis, Maston, una de las figurillas con las que da sal a su libro, al gritar con entusiasmo: «¡Sí, las distancias no existen!» está a punto de caer y probar así, en su propia piel, si las distancias existen o no.)

SOREL, PROUDHON, DE MAN (continuación, p. 70 bis ss.). Mario Missiroli publicó en 1932, en la editorial Corbaccio de Milán, la «anunciada» colección de artículos escritos por George Sorel en los periódicos italianos de 1910 a 1921, con el título *Europa sotto la tormenta.* El escrito de Sorel, publicado en la *Nuova Antologia* del 1° de diciembre de 1928 con el título «Ultime meditazioni» (*Escrito póstumo inédito*), no aparece en el volumen, pese a que se anunció como escrito por Sorel a modo de prefacio: la selección de los artículos reproducidos, por lo demás, no permitía la inclusión de semejante prefacio, que no tiene nada que ver con el contenido del libro. Parece evidente que Missiroli no se ha atenido a las indicaciones que Sorel debió de darle para hacer la recopilación, indicaciones que se pueden inferir a partir del prefacio suprimido. La recopilación se ha hecho *ad usum delphini* teniendo tan sólo en cuenta una de las tantas direcciones del pensamiento soreliano, que no se puede considerar que el autor la tuviera por la más importante, porque, de ser así, el «prefacio» habría sido de otro tenor. En lugar de ello, precede a la recopilación un prefacio de Missiroli que es unilateral y en flagrante contradicción con el prefacio censurado, del que, con actitud poco leal, no se hace la menor alusión.

ANTONIO LABRIOLA. Sería de gran utilidad un sumario objetivo y sistemático (aunque fuera de tipo escolástico-analítico) de todas las publicaciones de Antonio Labriola sobre la filosofía de la praxis, a fin de reemplazar los volúmenes agotados. Un trabajo de esta clase es preliminar a toda iniciativa encaminada a volver a poner en circulación la posición filosófica de Labriola, que es muy poco conocida fuera de un círculo restringido. Resulta sorprendente que León Bronstein [Trotski] hable en sus *Memorias* del «diletantismo» de Labriola (véase de nuevo). No se comprende un juicio así (a no ser que signifique la separación entre teoría y práctica en la persona de Labriola, lo que no parece ser el caso), si no es como un reflejo inconsciente de la pedantería pseudocientífica del grupo intelectual alemán que tanta influencia tuvo en Rusia. En realidad Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica, es autosuficiente, es el único que ha tratado de construir científicamente la filosofía de la praxis. La tendencia dominante se ha manifestado en dos corrientes principales:

1) La llamada ortodoxa, representada por Plejánov (cf. *Los problemas fundamentales*), que en realidad, pese a sus afirmaciones en sentido contrario, recae en el materialismo vulgar. No ha sido bien planteado el problema de los «oríge-

nes» del pensamiento del fundador de la filosofía de la praxis: un estudio minucioso de la cultura filosófica de Marx (y del ambiente filosófico general en que se formó directa e indirectamente) es sin duda necesario, pero sólo como premisa del estudio, mucho más importante, de su propia filosofía «original», que no puede reducirse a algunas «fuentes» o a «su cultura personal»: conviene, antes de nada, tener en cuenta su actividad creadora y constructiva. El modo como Plejánov plantea el problema es el típico del método positivista y muestra sus escasas facultades especulativas e historiográficas.

2) La tendencia «ortodoxa» ha provocado su opuesta: la tendencia a relacionar la filosofía de la praxis con el kantismo o con otras tendencia filosóficas no positivistas ni materialistas, hasta llegar a la conclusión «agnóstica» de Otto Bauer, que en su librito sobre la «Religión» escribe que el marxismo puede sostenerse e integrarse en cualquier filosofía, por tanto también en el tomismo. Esta segunda no es, pues, una tendencia en sentido estricto, sino un conjunto de todas las tendencias que no aceptan la llamada «ortodoxia» de la pedantería alemana, incluida la tendencia freudiana de De Man.

¿Por qué Labriola y su planteamiento del problema filosófico han tenido tan poca fortuna? Cabe decir a este respecto lo que Rosa dijo acerca de la economía crítica y de sus problemas más elevados: en el período romántico de la lucha, del *Sturm und Drang* popular, todo el interés se centra en las armas más inmediatas, en los problemas de la táctica en política y en los problemas culturales menores en el campo filosófico. Pero en el momento en que un grupo subalterno se hace realmente autónomo y hegemónico dando lugar a un nuevo tipo de Estado, nace en concreto la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, es decir un nuevo tipo de sociedad, y por ende la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas

y decisivas. De ahí la necesidad de volver a poner en circulación a Antonio Labriola y de hacer que predomine su planteamiento del problema filosófico. Puede proponerse así la lucha por una cultura superior autónoma; la parte positiva de la lucha que se manifiesta en forma negativa y polémica con los *a-* privativos y los *anti-* (anticlericalismo, ateísmo, etcétera). Se da una forma moderna y actual al humanismo laico tradicional, que debe ser la ética del nuevo Estado.

El tratamiento analítico y sistemático de la concepción filosófica de Antonio Labriola podría llegar a ser la sección filosófica de una revista del estilo de *Voce*, *Leonardo* (*Ordine Nuovo*), de que se habla en el apartado del periodismo. Sería necesario recopilar una bibliografía internacional sobre Labriola (*Neue Zeit*, etcétera).

APUNTES Y REFERENCIAS DE CARÁCTER HISTÓRICO-CRÍTICO

ANTONIO LABRIOLA. Para elaborar un ensayo completo sobre Antonio Labriola conviene tener presentes, además de sus propios escritos, que son escasos y con frecuencia tan sólo alusivos o extremadamente sintéticos, los elementos y fragmentos de conversación transmitidos por sus amigos y alumnos (Labriola ha dejado recuerdo de ser un «conversador» excepcional). En los libros de B. Croce se pueden encontrar, aquí y allá, bastantes de esos elementos y fragmentos. Así, por ejemplo, en las *Conversazioni Critiche* (Segunda serie), pp. 60-61: «¿Cómo te las arreglarías para educar moralmente a un habitante de Papua?», preguntó hace tantos años uno de nosotros, estudiantes, al profesor Labriola en una de sus clases de pedagogía, objetando contra la eficacia de la pedagogía. «De momento (respondió con viquiana[45] y hegeliana aspereza el herbartiano profesor), de momento lo haría esclavo; y esa sería la pedagogía adecuada al caso, a reserva de que con sus nietos y biznietos se pueda empezar a aplicar algo de nuestra pedagogía». Esta respuesta de Labriola hay que situarla próxima a la entrevista sobre la cuestión colonial (Libia) que concedió hacia 1903 y que aparece en el volumen de *Scritti vari de filosofia e politica.* Hay que situarla próxima también al pensamiento de Gentile en lo referente a la enseñanza religiosa en las escuelas primarias. Parece tratarse de un pseudohisto-

45. Adjetivo derivado de Vico, Giambattista, filósofo italiano (1668-1743). (*N. del t.*)

ricismo, de un mecanicismo bastante empírico y muy próximo al evolucionismo más vulgar. Cabría recordar lo que dice Bertrando Spaventa a propósito de aquellos que quisieran tener siempre a los hombres en la cuna (es decir, en la esfera de la autoridad, que educa, sin embargo, para la libertad a los pueblos inmaduros) y conciben toda la vida (de los otros) como una cuna. Me parece que, históricamente hablando, el problema ha de plantearse de otro modo, a saber: si una nación o un grupo social que ha llegado a un grado superior de civilización no puede (y, por tanto, debe) «acelerar» el proceso de educación de los pueblos y los grupos sociales más atrasados, universalizando y traduciendo de forma adecuada su nueva experiencia. Así, cuando los ingleses enrolan reclutas entre pueblos primitivos, que nunca han visto un fusil moderno, no instruyen a dichos reclutas en el empleo del arco, del bumerán, de la cerbatana, sino precisamente en el manejo del fusil, por más que las normas de instrucción se adapten necesariamente a la «mentalidad» de aquel pueblo primitivo concreto. El modo de pensar implícito en la respuesta de Labriola no parece, por tanto, dialéctico y progresivo, sino más bien mecánico y retrógrado, como el pensamiento «pedagógico-religioso» de Gentile, que no es más que una derivación de la idea de que la «religión es buena para el pueblo» (pueblo = niño = fase primitiva del pensamiento a la que corresponde la religión, etcétera), esto es, la renuncia (tendenciosa) a educar al pueblo. En la entrevista sobre la cuestión colonial, el mecanicismo implícito en el pensamiento de Labriola aparece todavía más evidente. En efecto: puede darse muy bien que sea «necesario reducir a los habitantes de Papua a la esclavitud» para educarlos, pero no es menos necesario que alguien diga que eso sólo es necesario de manera contingente, porque existen determinadas condiciones, es decir, que ésta es una necesidad «histórica» y no absoluta: antes bien, es necesario que se dé una lucha al respecto, y esa lucha es precisamente la condición por la cual los nietos o biznietos del habitante de Papua serán liberados de la esclavitud y educados con la pedagogía moderna. El que haya quien afirme resueltamente que la esclavitud de los habitantes de Papua no es más que una necesidad del momento y se rebele contra semejante necesidad, es también ello un hecho filosófico-histórico: 1) porque contribuirá a reducir el período de esclavitud al tiempo necesario; 2) porque inducirá a los propios habitantes de Papua a reflexionar sobre sí mismos, a autoeducarse, por cuanto se verán apoyados por hombres de una civilización superior; 3) porque sólo esa resistencia muestra que se está realmente en un estadio superior de civilización y de pensamiento, etcétera. El historicismo de Labriola y de Gentile es de ínfima calidad: es el historicismo de los juristas para los cuales el *knut* no es un *knut* cuando es un *knut* «histórico». Se trata, por otro lado, de un modo de pensar muy nebuloso y confuso. Que en las escuelas elementales sea necesaria una exposición «dogmática» de las nociones científicas o sea necesaria una «mitología» no significa que el dogma deba ser precisamente el religioso y la mitología tal mitología determinada. Que un pueblo o un grupo social atrasado tenga necesidad de una disciplina exterior coercitiva para ser educado civilmente no significa que haya que reducirlo a la esclavitud, a menos que uno piense que toda coerción estatal es esclavitud. Existe una coerción de tipo militar también para el trabajo, que puede aplicarse también a la clase dominante, y que no es «esclavitud», sino la expresión adecuada de la pedagogía moderna aplicada a la educación de un elemento inmaduro (que es ciertamente inmaduro, pero lo es junto a elementos ya maduros, mientras que la esclavitud es orgánicamente la expresión de condiciones universalmente inmaduras). Spaventa, que se situaba en el punto de vista de la burguesía liberal contra los «sofismas» historicistas de las clases reaccionarias,

expresaba, en forma sarcástica, una concepción mucho más progresista y dialéctica que las de Labriola y Gentile.

ALESSANDRO LEVI. Vale la pena investigar en sus escritos de filosofía y de historia. Como Rodolfo Mondolfo, Levi es de formación positivista (de la escuela paduana de R. Ardigò). Como punto de referencia del modo de pensar de Levi, resulta interesante este fragmento de su estudio sobre «Giuseppe Ferrari» (*Nuova Rivista Storica*, 1931, p. 387):

> No; a mí no me parece que en nuestro hombre (Ferrari) haya un «cierto» ni tampoco ... un incierto materialismo histórico. Me parece, en cambio, que devanea al borde del abismo, entre la concepción ferrariana de la historia y de su pretendida filosofía de la historia y el materialismo histórico rectamente entendido, es decir, no como un mero *economicismo* (e incluso de éste, por cierto, hay en Ferrari huellas bastante más vagas que en la historia concreta de un Carlo Cattaneo), sino como aquella dialéctica real que comprende la historia superándola con la acción y no separa la historia de la filosofía, sino que, poniendo nuevamente a los hombres de pie, hace de éstos los artífices conscientes de la historia y no los juguetes de la fatalidad, en la medida en que sus principios, esto es, sus ideales, chispas desprendidas de las luchas sociales, son precisamente un estímulo a la *praxis* que, mediante la intervención de aquéllos, se desparrama. Conocedor superficial de la lógica hegeliana, Ferrari era un crítico demasiado precipitado de la dialéctica ideal como para llegar a superarla con la dialéctica real del materialismo histórico.

ALESSANDRO CHIAPELLI (muerto en noviembre de 1931). Hacia la mitad del decenio de 1890-1900, cuando se publicaron los ensayos de Antonio Labriola y de B. Croce,

Chiappelli escribió sobre la filosofía de la praxis. De Chiappelli debe de existir un volumen o un ensayo sobre *Le premesse filosofiche del socialismo*; hay que ver la bibliografía.

LUCIANO HERR. Un *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, de A. Koyré, aparece reproducido en las *Verhandlungen des ersten Hegelskongresses* (Actas del primer Congreso sobre Hegel, celebrado del 22 al 25 de abril de 1930 en La Haya), editadas por Mohr, Tübingen, 1931, en 8° gr., pp. 243. Koyré, entre otros, habla de Luciano Herr, que ha dedicado veinticinco años de su vida a estudiar el pensamiento hegeliano, y que ha muerto sin haber podido escribir el libro que se proponía presentar y que habría ocupado su lugar junto a los de Delbos y de Xavier Léon; no obstante, ha dejado una muestra de esos estudios suyos en el artículo sobre Hegel publicado en *Grande Encyclopédie*, artículo notable por su lucidez y penetración. Charles Andler ha publicado una «Vie de Lucien Herr» en el *Europe* del 15 de octubre de 1931 y siguientes. Escribe Andler: «Lucien Herr está presente en todo el trabajo científico francés desde hace más de cuarenta años; y su acción ha sido decisiva en la formación del socialismo en Francia».

ANTONIO LABRIOLA (cf. pp. 183-186). Hegel había afirmado que la esclavitud es la cuna de la libertad. Para Hegel, como para Maquiavelo, el «nuevo principado» (es decir, el período dictatorial que caracteriza los comienzos de todo nuevo tipo de Estado) y la esclavitud consiguiente se justifican sólo como educación y disciplina del hombre que todavía no es libre. Pero B. Spaventa (*Principii di etica*, Apéndice, Nápoles, 1904) comenta oportunamente: «Pero la cuna no es la vida. Algunos nos quisieran siempre en la cuna».

(Un ejemplo típico de la cuna que se convierte en toda la vida lo ofrece el proteccionismo aduanero, que siempre se propugna y justifica como «cuna» pero tiende a convertirse en cuna eterna.)

GIOVANNI GENTILE. Sobre la filosofía de Gentile hay que consultar el artículo de la *Civiltà Cattolica* («Cultura e filosofia dell'ignoto», 16 de agosto de 1930), que es interesante para ver cómo la lógica formal escolástica puede resultar idónea para criticar los banales sofismas del idealismo actual que pretende ser la perfección de la dialéctica. En realidad, ¿por qué la dialéctica «formal» habría de ser superior a la lógica «formal»? No se trata sino de instrumentos lógicos, y un buen arnés viejo puede ser superior a un arnés más moderno de mala calidad; un buen velero es superior a una motonave destrozada. En cualquier caso es interesante leer las críticas de los neoescolásticos al pensamiento de Gentile (libros del padre Chiocchetti, etcétera).

Gentile, con su séquito de los Volpicelli, Spirito, etcétera (hay que ver el grupo de colaboradores del *Giornale critico della filosofia italiana*), se puede decir que ha instaurado un verdadero «seiscentismo» literario, puesto que en la filosofía las argucias y las frases hechas suplantan al pensamiento. No obstante, la comparación de este grupo con el de los Bauer, satirizado en la *Sagrada Familia*, es la operación más atinada y literariamente fecunda (los *Nuovi Studi* ofrecen muchas puntas agarraderos para la operación).

A. ROSMINI. Hay que ver su *Saggio sul comunismo e sul socialismo*, editado y prologado por A. Canaletti-Gaudenti, en 16°, 85 pp., Roma, Signorelli, L. 6. Es útil confrontarlo con las encíclicas papales publicadas antes de 1848 y citadas en el *Syllabus*, para servir de comentario histórico italiano al primer párrafo del *Manifiesto*: cf. también el capítulo bibliográfico del *Mazzini* de *Rerum Scriptor*.

ANTONINO LOVECCHIO, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, Palmi, Zappone, 1928, 112 pp., L. 7. De la recensión aparecida en la *Italia che scrive* y escrita por Giuseppe Tarozzi (junio de 1929) se extraen estas indicaciones: el libro consta de dos partes, una sobre la filosofía de la praxis, la otra sobre el pensamiento de B. Croce, vinculadas entre sí a través de la contribución de Croce a la crítica de la filosofía de la praxis. La conclusión lleva por título «Marx y Croce». Discute especialmente las tesis sobre filosofía de la praxis de Antonio Labriola, Croce, Gentile, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratono, Alfredo Poggi. Es un crociano (parece muy inexperto en crítica). Tarozzi escribe que el librito en cuestión es un esbozo, con muchos y no leves defectos de forma. (Lovecchio es un médico de Palmi.)

ETTORE CICCOTTI. Su volumen: *Confronti storici*, biblioteca de la *Nuova Rivista Storica*, nº 10, Società Ed. Dante Alighieri, 1929, pp. XXXIX-262, ha merecido una recensión favorable de Guido De Ruggiero en la *Critica* de enero de 1930, mientras que, en cambio, lo ha reseñado de manera muy cautelosa y en el fondo desfavorable Mario de Bernardi en la *Riforma Sociale* (véase). Un capítulo del libro de Ciccotti (quizá la introducción general) ha aparecido en la *Rivista d'Italia* del 15 de junio al 15 de julio de 1927: «Elementi di "verità" e di "certeza" nella tradizione storica romana», y sólo a ese capítulo nos referimos aquí. Ciccotti examina y combate una serie de deformaciones profesionales de la historiografía romana, y muchas de sus observaciones son justas en

su lado negativo: en cambio, para las afirmaciones positivas cabe albergar dudas y son necesarias muchas cautelas. La recensión de De Ruggiero es muy superficial: justifica el método «analógico» de Ciccotti como un reconocimiento de la identidad fundamental del espíritu humano, pero así se llega muy lejos, hasta la justificación del evolucionismo vulgar y de las leyes sociológicas abstractas que también, a su manera, se fundamentan, con un lenguaje particular, en la hipótesis de la identidad fundamental del espíritu humano.

Uno de los errores teóricos más graves de Ciccotti parece consistir en la errónea interpretación del principio viquiano de que lo «cierto se convierte en lo verdadero». La historia no puede ser sino certeza (con la aproximación de la búsqueda de la «certeza»). La conversión de lo «cierto» en lo «verdadero» puede dar lugar a construcciones filosóficas (de la llamada historia eterna) que tienen muy poco en común con la historia «efectiva»: pero la historia ha de ser «efectiva» y no novelada: su certeza debe ser antes que nada certeza de los documentos históricos (por más que la historia no se agote *toda* ella en los documentos históricos, cuya noción, por otra parte, es tan compleja y amplia como para poder dar lugar a conceptos siempre nuevos, tanto de certeza como de verdad). La parte sofística de la metodología de Ciccotti aparece con toda claridad allí donde afirma que la historia es drama, porque eso no quiere decir que toda representación dramática de un determinado período histórico sea la «efectiva», por muy viva, artísticamente perfecta, etcétera, que resulte. El sofisma de Ciccotti lleva a dar un valor excesivo a la concepción literaria de la historia como reacción a la erudición pedantesca y petulante: de las pequeñas «conjeturas» filológicas se pasa a las «grandiosas» conjeturas sociológicas, con poco beneficio para la historiografía.

En un examen de la actividad histórica de Ciccotti conviene tener muy en cuenta este libro. La «filosofía de la praxis» de Ciccotti es muy superficial: es la concepción de Guglielmo Ferrero y de C. Barbagallo, es decir, un aspecto de la sociología positivista, sazonada con un poco de dignidad viquiana. La metodología de Ciccotti ha dado lugar precisamente a las historias tipo Ferrero y a las curiosas elucubraciones de Barbagallo, que acaba perdiendo el concepto de distinción y de concreción «individual» de cada momento del desarrollo histórico y descubriendo dos originales axiomas: que «en todas partes cuecen habas» y que «cuanto más cambian las cosas, más se parecen».

Giuseppe Rensi. Examen de todo su desarrollo político-intelectual. Ha sido colaborador de *Critica Sociale* (también ha estado desterrado en Suiza a partir de 1898). Sus actuales planteamientos moralizantes y lacrimógenos (cf. sus artículos en la *Nuova Rivista Storica* de hace algunos años) vale la pena confrontarlos con sus manifestaciones literarias y periodísticas de los años 21, 22 y 23, en que justifica el retorno de la esclavitud y da una interpretación estúpidamente cínica de Maquiavelo. Recordar su polémica con Gentile en el *Popolo d'Italia* tras el Congreso de los filósofos celebrado en Milán en 1926: debe de haber firmado el llamado Manifiesto de los intelectuales redactado por Croce.

Corrado Barbagallo. Debe examinarse su libro *L'oro e il fuoco,* teniendo en cuenta la opción del autor a favor de encontrar en la antigüedad aquello que es esencialmente moderno, como el capitalismo, la gran industria y las manifestaciones que les son propias. Conviene examinar sobre todo sus conclusiones acerca de las corporaciones profesionales y sus funciones, confrontándolas con las investigaciones de los estudiosos del mundo clásico y de la Edad Media. Cf. las

conclusiones de Mommsen y de Marquardt a propósito de los *collegia opificum et artificum*;[46] para Marquardt, se trataba de instituciones de carácter fiscal y servían a la economía y las finanzas del Estado en sentido estricto, teniendo poco o nada de instituciones sociales (cf. el mir ruso). Dejando aparte la observación de que el sindicalismo moderno debería encontrar en todo caso correspondencia con instituciones propias de los esclavos del mundo clásico. Lo que caracteriza, desde este punto de vista, al mundo moderno es que, por debajo de los proletarios, no existe clase alguna a la que le esté prohibido organizarse, como ocurría en la Edad Media y también, con toda probabilidad, en el mundo clásico; el artesano romano podía utilizar a los esclavos como operarios, y éstos ciertamente no pertenecían a los *collegia*, ni está excluido que, entre los propios plebeyos, hubiera alguna categoría no servil excluida de la organización.

46. «Colegios de artesanos». (*N. del t.*)

ÍNDICE